SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
CONDITA AD 1936
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/zeitschrift-fur-theologie-und-kirche_1952_49

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

In Gemeinschaft mit

ERICH DINKLER / ROBERT FRICK / ERNST KÄSEMANN

MARTIN NOTH / GERHARD ROSENKRANZ

HANNS RÜCKERT UND ERNST STEINBACH

herausgegeben von

GERHARD EBELING

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

49. Jahrgang 1952

Mit 4 Abbildungen

VERLAG J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

50099

v.49
1952

Alle Rechte vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Heft, einzelne Beiträge oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopies, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

©

Druck H Laupp jr Tübingen

INHALT DES 49. JAHRGANGES (1952)

Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede. Von Professor Dr. Ernst Würthwein, Tübingen 1

Zur Lukasanalyse. Von Studienrat Dr. Hans Conzelmann, Ebingen i. Württ. 16

Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche. Von Professor D. Hans Freiherr von Campenhausen, Heidelberg 33

Gesetz und Evangelium. Von Studienrat Paul Schempp, Kirchheim/Teck . 60

Reformation, Revolution und Restauration, drei Grundbegriffe der Geschichte. Von Professor D. Friedrich Delekat, Mainz 85

Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung. Von Professor Lic. theol. D. Karl Elliger, Tübingen 121

Die Johannesjünger in Ephesus. Von Professor D. Ernst Käsemann, Göttingen 144

Πάρεσις und *ἔνδειξις*. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre. Von Professor Dr. Werner Georg Kümmel, Marburg . 154

Zum Problem der Ethik bei Paulus. Rechtsnahme und Rechtsverzicht (1. Kor. 6, 1–11). Von Professor D. Erich Dinkler, New Haven Conn./USA 167

Πειρασμός – ἁμαρτία – σάρξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen. Von Professor Dr. Karl Georg Kuhn, Göttingen 200

Hermeneutik und historische Vernunft. Von Professor Dr. Erwin Reisner, Berlin-Zehlendorf 223

Dürers „Vier Apostel". Von Priv.-Dozent Dr. phil. Klaus Lankheit, Heidelberg 238

Das Benedictus des Zacharias (Luk. 1, 68-79). Von Professor Dr. Philipp Vielhauer, Bonn 255

Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie. Von Professor D. Ernst Käsemann, Göttingen 272

Die Sektenschrift und die iranische Religion. Von Professor Dr. Karl Georg Kuhn, Göttingen 296

Gab es eine vorchristliche Gnosis? Von Professor Dr. Ernst Haenchen, Münster 316

Zur Frage nach dem Verstehen der Schrift. Von Priv.-Dozent D. David Lerch, Oberhallau/Schweiz 350

Lagardes Kritik an Kirche und Theologie. Von Priv.-Dozent Lic. theol. Dr. phil. Heinrich Karpp, Bad Godesberg 368

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

VON CAMPENHAUSEN, D. HANS FREIHERR, Professor in Heidelberg, Rohrbacher Straße 60 33

CONZELMANN, Dr. HANS, Studienrat in Ebingen i. Württ., Kirchgrabenstraße 11 16

DELEKAT, D. FRIEDRICH, Professor in Mainz, Breslauer Straße 9 85

DINKLER, D. ERICH, Professor in New Haven Conn./USA, 326 Willow Street 167

ELLIGER, Lic. theol. D KARL, Professor in Tübingen, Gartenstraße 14 . . 121

HAENCHEN, Dr. ERNST, Professor in Münster/Westf., Sertürnerstraße 16 . . 316

KÄSEMANN, D. ERNST, Professor in Göttingen, Ewaldstraße 5 . . . 144, 272

KARPP, Lic. theol., Dr. phil. HEINRICH, Privatdozent in Bad Godesberg, Viktoriastraße 12 368

KUHN, Dr. KARL GEORG, Professor in Göttingen, Nikolausberger Weg 21 a 200, 296

KÜMMEL, Dr. WERNER GEORG, Professor in Marburg/Lahn, Wilhelmstraße 15 154

LANKHEIT, Dr. phil. KLAUS, Privatdozent in Heidelberg, Mozartstraße 35 . . 238

LERCH, Dr. DAVID, Privatdozent in Oberhallau/Schweiz, Kanton Schaffhausen 350

REISNER, Dr. ERWIN, Professor in Berlin-Zehlendorf, Leuchtenburgstraße 39 223

SCHEMPP, PAUL, Studienrat in Kirchheim/Teck, Plochinger Straße 56 . . 60

VIELHAUER, Dr. PHILIPP, Professor in Bonn, Buschstraße 20 255

WÜRTHWEIN, Dr. ERNST, Professor in Tübingen, Neckarhalde 19 1

Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede [1]

Von Ernst Würthwein

I

Die alttestamentliche Forschung hat sich eine lange Zeit hindurch mit großem Eifer und gewiß auch mit mancherlei bleibenden Ergebnissen darum bemüht, die Propheten als individuelle Persönlichkeiten zu erfassen. Das war eine notwendige Aufgabe. Aber die fast ausschließlich individualistische Einstellung, mit der man dem Prophetentum gegenübertrat, ließ andere wichtige Fragen gar nicht in das Blickfeld kommen. Ich rechne darunter die Frage nach den traditionellen und institutionellen Voraussetzungen des prophetischen Wirkens und die damit eng verwandte, wie man sich denn die Stellung der Propheten innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges ihrer Zeit vorzustellen habe. Gewöhnlich sah man in ihnen die „großen Einsamen", die sich nirgends einordnen lassen, sondern ganz von ihren individuellen Anlagen und Erlebnissen her verstanden werden müssen. Daher machte man sich auch wenig Gedanken darüber, in welchem Rahmen sie sich bei ihrer Verkündigung bewegten. Sie sprachen eben zu der Zeit und da, wo sie sich zum Sprechen getrieben fühlten und wo sie Hörer fanden – auf der Straße, auf dem Tempelplatz, beim Tor usw. Der Frage, ob ihr Auftreten mit einem Amt in Verbindung stehen könnte, dachte man nicht nach, oder man hielt sie geradezu für abwegig.

Man ist neuerdings dabei, diese rein individualistische Auffassung zu revidieren. Es wird uns mehr und mehr deutlich, daß das Prophetentum eine *Institution* bildete und daß wir kein Recht haben, die sog. klassischen Propheten von vornherein und ganz und gar von dieser Institution abzusetzen und ohne Rücksicht auf sie zu verstehen. Besonders sucht man in diesem Zusammenhang eine enge Verbindung der Propheten mit dem kultischen Leben aufzuzeigen [2]. Dabei kann freilich

[1] Beitrag zur Festschrift Professor D. JOHANNES HERRMANN zum 70. Geburtstag am 7. Dezember 1950 dargebracht.

[2] Vgl. die Arbeiten von MOWINCKEL, PEDERSEN, JOHNSON und HALDAR und dazu ZAW 62 (1949/50) S. 10 ff.

nicht alles, was behauptet wurde, schon als bewiesen angesehen werden – das gilt besonders von vielen Äußerungen Haldars. Aber neue anregende und weiterführende Fragen sind aufgeworfen worden.

Nun macht es uns freilich die alttestamentliche Überlieferung nicht gerade leicht, die Dinge zu durchschauen und die überindividuellen Funktionen der Propheten präzis zu umschreiben. Das Interesse der Überlieferung konzentrierte sich fast ganz auf die prophetische Verkündigung selber und ließ den Rahmen, in dem sie sich vollzog, für uns allzu sehr im Dunkel. Nun darf man nicht vergessen, daß wir uns dieser Verkündigung gegenüber in einer anderen Lage befinden wie die alten Hörer und Leser. Sie hatten ja ein konkretes Bild der Situation, in der solche prophetischen Worte beheimatet waren – so etwa wie der moderne Mensch, wenn er eine gedruckte Predigt liest. Uns fehlt also im Vergleich mit ihnen etwas für das volle Verständnis der prophetischen Worte Wichtiges: das Wissen um die Situation und die Funktion, in der die Propheten verkündigt haben. Die ganze individualistische und psychologistische Verzeichnung, unter der unser Bild von den israelitischen Propheten leidet, erklärt sich zu einem guten Teil von daher. Man darf also eine wesentliche Korrektur erwarten, wenn es uns gelingt, unser Wissen auf jenen Gebieten durch vorsichtige Rekonstruktion zu erweitern. So erscheinen uns z. B. die Fürbitten des Amos und des Jeremia in einem neuen Lichte, seit uns deutlich geworden ist, daß die Fürbitte zu den Funktionen des prophetischen *Amtes* gehört[1]. Aber neben ihr und der so stark hervortretenden Zukunftsverkündigung (die ursprünglich als Zukunftschaffen verstanden werden muß) haben gewiß noch andere Aufgaben zu dem prophetischen Amt gehört. Denn aus ihnen allein läßt sich die Vielfalt der überlieferten prophetischen Texte nicht verstehen.

Da die direkte Überlieferung weithin versagt, müssen wir auf der Suche nach den Funktionen des prophetischen Amtes auf indirektem Wege weiter zu kommen versuchen. Dabei kann uns die Gattungsgeschichte wertvolle Dienste tun, indem sie uns von den prophetischen Gattungen zu ihrem „Sitz im Leben" zurückführt. H. Gunkel hat wie für die Psalmen auch für die Propheten wertvolle Anregungen und eine erste zusammenfassende Darstellung gegeben[2]. Aber er war mit seiner Zeit zu sehr in der individualistischen Auffassung des Prophetentums befangen, und das hat ihn daran gehindert, die Gattungsgeschichte für die Erkenntnis des Prophetentums voll fruchtbar zu machen.

---

[1] Vgl. ZAW 62 (1949/50) S. 13 und S. 26 f. und die dort genannte Literatur.

[2] H. Gunkel in Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl, II, 2 (2. Aufl. 1923) S. XXXIV ff.

Diese Befangenheit wird u. a. deutlich in GUNKELs Herleitung der prophetischen Scheltrede, die in der prophetischen Literatur so häufig begegnet. Sie wurzelt für ihn darin, daß mit den „schriftstellernden Propheten", wie er sie nennt, „der *fromme und sittliche Charakter* in die Prophetie eintritt" [1]. „Sie fühlen sich zu „Prüfern" (Jer 6, 27) und „Wächtern" (Hes 3,17) ihres Volkes berufen; sie unterscheiden mit Hochgefühl die elende Art der Propheten gewöhnlichen Schlages, die den Leuten nach dem Munde reden, und ihre eigene *sittliche* Wirksamkeit ... So ist es zu einer neuen, eigentümlich-prophetischen Gattung, der selbständig auftretenden „Scheltrede", gekommen" [2]. Hier schreibt GUNKEL, von einer evolutionistischen Auffassung der israelitischen Religion herkommend, den Propheten eine Rolle zu, gegen die sie sich selbst aufs schärfste verwahrt haben. Sie wollten keine Neuerer sein und sind es tatsächlich in ihrem Ethos nicht gewesen [3]. So darf man ein besonderes sittliches Bewußtsein, das ihnen eigentümlich gewesen wäre, kaum für die Entstehung der Scheltrede verantwortlich machen. – Auf das pädagogisch-rationale Motiv der Scheltrede hat J. HEMPEL hingewiesen. Durch die begründende Scheltrede soll „der Gottesentschluß für das religiöse Bewußtsein der Hörer bejahbar gemacht" werden [4]. Das ist gewiß ein Anliegen der Propheten gewesen, der *Ursprung* der Scheltrede ist jedoch damit kaum aufgezeigt.

So ist also die Frage nach dem Ursprung der Scheltrede noch offen. Im Folgenden mache ich den Versuch, sie einer Lösung näher zu führen, indem ich eine Sonderform der Scheltrede, die sog. prophetische Gerichtsrede, untersuche. Auf diesem Wege glaube ich zugleich eine neue Seite am Prophetentum aufzeigen zu können, wodurch sich die Fruchtbarkeit der gattungsgeschichtlichen Methode für eine präzisere Fassung der Funktionen der Propheten im religiösen Leben Israels erweist.

II

In einer ganzen Reihe prophetischer Aussprüche tritt die Vorstellung von einem Gerichtsverfahren Jahwes gegen sein Volk hervor. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit stelle ich zunächst die bezeichnendsten dieser Aussagen zusammen.

---

[1] GUNKEL a. a. O. S. XXXII.
[2] GUNKEL a. a. O. S. LXII.
[3] Vgl. für Amos meinen Nachweis ZAW 62 (1949/50) S. 40 ff.
[4] J. HEMPEL, Althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben (1930) S. 60.

„Höret das Wort Jahwes, ihr Israeliten:
denn eine Anklage (ריב)[1] hat Jahwe gegen die Bewohner des Landes.
Denn es gibt keine Treue und keine Verbundenheit und keine Gotteserkenntnis im Lande.
Fluchen, lügen, morden, stehlen, ehebrechen;
sie üben Gewalttat und Blutschuld reiht sich an Blutschuld." (Hos 4,1f.)

„. . . .[2] Eine Anklage hat Jahwe gegen ‚Israel'[3]
. . .[4] um Jakob zu strafen nach seinem Wandel;
nach seinen Taten will er ihm vergelten.
Im Mutterleib hat er seinen Bruder betrogen,
und in seiner Kraft hat er mit Gott gekämpft" usw. (Hos 12, 3 f.)

„Jahwe tritt auf, um Anklage zu erheben,
und steht da, um über die Völker Gericht zu halten.
Jahwe kommt zum Gericht
mit den Ältesten und Beamten seines Volkes.
Ihr da habt niedergebrannt den Weinberg,
das den Armen Geraubte ist in euren Häusern.
Was fällt euch ein! Ihr zerschlagt mein Volk,
Ihr zermalmt das Antlitz der Armen,
ist der Ausspruch Jahwes der Heerscharen." (Jes 3, 13 f.)

„Höret doch das ‚Wort'[5], das Jahwe redet.
Erhebe dich, klage an vor den Bergen,
und die Hügel sollen deine Stimme hören.
Höret, ihr Berge, die Anklage Jahwes,
und vernehmt, ihr Grundfesten der Erde;
denn eine Anklage hat Jahwe gegen sein Volk,
mit Israel setzt er sich auseinander.
Mein Volk, was habe ich dir getan

---

[1] Es empfiehlt sich für ריב in vielen Fällen die Übersetzung: Anklage, Beschwerde Neben den im Text angeführten Stellen vgl. 2. Sam 15, 2; Jes 1, 23; Ps 55, 10; Hiob 29, 16; 2. Chr 19, 10; איש ריב ist ein Mann, der Anklage erhebt, der Gegner, der Ankläger Hi 31, 35; Jeremia klagt darüber, daß er ein איש ריב, ein Ankläger, für das ganze Land ist (Jer 15, 10). – Das Verbum ריב bedeutet vielfach: zur Verantwortung ziehen, Beschwerde, Anklage erheben (Hi 13, 19; 9, 3; 23, 6 u. ö.). Daher außerhalb der Rechtssphäre „Vorwürfe machen". So Neh 13, 25 (RUDOLPH z. St.: „und ich machte ihnen Vorwürfe"); Ex 17, 2; Num 20, 3; Gen 26, 20 u. ö. BEGRICH, Studien zu Deuterojesaja, BWANT IV, 25 (1938) S. 31 gibt ריב eine umfassendere Bedeutung: „ריב ist die technische Bezeichnung der Verhandlung des Streites vor Gericht". Aber die Stellen, die er dafür anführt (Hi 9, 3; 33, 13; Mi 6, 1 f.; Jes 3, 13;), beweisen das nicht. Natürlich ist zuzugeben, daß es Stellen gibt, die ריב in dem von BEGRICH bezeichneten Sinn gebrauchen. Aber diese Bedeutung scheint sekundär aus der Bedeutung „Anklage" entwickelt. Zu einem Prozeß kommt es dadurch, daß Anklage erhoben wird: so kann aus dem Wort für Anklage schließlich eine Bezeichnung für den ganzen Prozeß werden.

[2] Str. וְ.

[3] Lies Israel für Juda.

[4] Str. וְ.

[5] Ins. mit LXX הדבר.

und auf welche Weise dich ermüdet? Antworte mir!"
(Folgen Hinweise auf Jahwes Heilstaten.) (Mi 6, 1 ff.)

„Was haben eure Väter an mir Übles gefunden,
daß sie sich von mir entfernten . . .
Sie sagten nicht: wo ist Jahwe,
der uns aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat . . .
Darum erhebe ich aufs neue gegen euch Anklage,
und gegen eure Kindeskinder werde ich Anklage erheben." (Jer 2, 5 ff.)

„Jahwe brüllt von der Höhe
und von seiner heiligen Wohnung erhebt er seine Stimme.
Laut brüllt er über seine Aue,
hebt ein Jauchzen an wie Kelterer.
Zu allen Bewohnern der Erde kommt das Getöse
bis ans Ende der Erde.
Denn eine Anklage hat Jahwe gegen die Völker,
hält Gericht über alles Fleisch.
Die Gottlosen übergibt er dem Schwerte, spricht Jahwe." (Jer 25, 30 ff.)

„Ich nahe mich euch zum Gericht
und werde ein schneller Zeuge sein, ‚spricht Jahwe der Heerscharen'[1]
gegen die Zauberer und Ehebrecher und Meineidigen,
gegen die, die gegen[2] Taglöhner, Witwe und Waise gewalttätig sind
und den Fremdling bedrücken und mich nicht fürchten." (Mal 3, 5)

Von diesen prophetischen Worten gehen wir bei unserer Untersuchung aus. Gewiß gibt es noch mancherlei andere prophetische Aussprüche, bei denen die Vorstellung von einem Gericht im Hintergrund steht und die eine umfassende Untersuchung einzubeziehen hätte. Doch bilden die vorgeführten Stellen eine tragfähige Grundlage für die Skizze, auf die wir uns mit Rücksicht auf den Raum beschränken müssen.

Man ist schon früher darauf aufmerksam geworden, daß in den angeführten Texten eine besondere Gattung vorliegt. Im Zusammenhang seiner Behandlung der prophetischen Scheltrede schreibt Gunkel: „Es lag den Propheten nahe, solche Scheltreden in die Form einer „Gerichtsrede" Jahwes an Israel zu kleiden. Das ist ein konkretes Bild, wie es dem Denken des israelitischen Altertums naheliegt, und wie es gerade prophetische Redeweise liebt"[3]. Gunkel führt anschließend einige bezeichnende Beispiele vor, spricht sich aber über die Herkunft der Gattung nicht weiter aus. Man geht jedoch kaum fehl, wenn man ihn dahin deutet, daß er die prophetische Gerichtsrede als Nachahmung der profanen Gerichtsrede ansieht. Denn Gunkel war der Auffassung, „daß die Pro-

[1] transp. von V. 5 Ende.
[2] Str. שכר.
[3] H. Gunkel a. a. O. S. LXIII.

phetie im Laufe ihrer Entwicklung in weitestem Umfange fremde Gattungen aufgenommen hat".[1]

Auch Hans Schmidt ist bei seiner Auslegung der „großen Propheten"[2] auf unsere Gattung gestoßen. Er faßt sie genauer als „Anklagerede", worin ihm zweifellos zuzustimmen ist. Da Jes 1, 2 f.; Mi 6, 1 f.; Jer 2, 12 und Deut. 31, 28 nach seiner Auffassung „Himmel und Erde als Richter vorgestellt" werden, „vor deren Stuhl der anklagende Gott tritt", kommt H. Schmidt hinsichtlich der Herkunft zu folgendem Schluß: „Man ist versucht, die Heimat dieses Stiles auf dem Boden einer polytheistischen Weltanschauung zu vermuten, in der statt der kosmischen Begriffe Himmel und Erde ein *Gott* des Himmels und ein *Gott* der Tiefe geglaubt wurden, vor denen ein anderer Gott erscheint, um ihren Spruch zu erbitten. Wenn dies zutreffend sein sollte, so wäre jedenfalls zu betonen, daß für Jesaja bei Verwendung dieser Form auch nicht mehr der Schatten einer polytheistischen Vorstellung obwaltet."[3] Schmidt, der an andrer Stelle von „dieser eigenartigen . . . kaum in Israel heimischen Form" spricht[4], rechnet also, im Unterschied zu Gunkel, nicht mit einer Übernahme aus dem profanen Rechtsleben, sondern führt die Gattung auf mythologische Vorstellungen fremder Herkunft zurück. Beide sind sich aber darin einig, daß die Gattung nicht in ihrem ursprünglichen Sinn verwendet wird. Sie ist von ihrem ursprünglichen „Sitz im Leben" losgelöst und von den Propheten souverän für ihre Zwecke verwendet worden.

Auch J. Begrich hat anläßlich einer Untersuchung der Gerichtsrede bei Deuterojesaja unsere Gattung besprochen. Er wandelt insofern in den Bahnen Gunkels, als er ganz selbstverständlich davon ausgeht, daß es sich bei der prophetischen Gerichtsrede um eine Entlehnung aus dem profanen Gerichtsverfahren handle[5]. Das mag für die Gerichtsreden Deuterojesajas, den man doch wohl nur mit gewissen Vorbehalten den älteren Propheten zur Seite stellen kann[6], zutreffen. Aber die bei den Propheten begegnende Anklagerede Jahwes liegt auf einer anderen Ebene als die Gerichtsrede Deuterojesajas. Bei diesem geht es um Klärung eines Tatbestandes, es soll durchweg etwas erwiesen werden: daß Jahwe der alleinige Gott ist (41, 1–5); daß ihm zu Unrecht Vorwürfe gemacht werden (50, 1–2); daß sein Anspruch zu Recht besteht (44, 5–8) usw. Diese Gerichtsreden spiegeln die Zweifel und Anschauungen, mit

[1] a. a. O. S. XLVI.
[2] In: Die Schriften des AT in Auswahl, II, 2. 2. Aufl. (1923).
[3] a. a. O. S. 47.
[4] a. a. O. S. 145.
[5] Begrich a. a. O. S. 19 ff.
[6] Vgl. Begrich a. a. O. S. 95.

denen sich Deuterojesaja auseinanderzusetzen hat. Sie sind ein Ausdruck der religiösen Situation, in der er wirkt. Ganz anders die Anklagerede, mit der wir es zu tun haben. Hier wird nichts durch Darlegung von Argumenten evident gemacht oder ad absurdum geführt wie bei Deuterojesaja. Nur *ein* Tatbestand wird in aller Schärfe ausgesprochen: die Schuld Israels, das von Jahwe in den Anklagezustand versetzt wird. Man könnte nun annehmen, daß hier eine einzelne Situation aus der profanen Gerichtsverhandlung herausgegriffen werde. Aber auch in dieser Isolierung könnte das Motiv nicht vergessen lassen, daß es aus einem größeren Ganzen stammt, in dem behauptet und bestritten und schließlich ein Fazit gezogen wird. Diese Atmosphäre des Widereinander, der Argumente und der Gegenargumente, die der profanen Gerichtsverhandlung in allen ihren Phasen anhaftet, mahnt m. E. zur Vorsicht gegenüber der Annahme einer Entlehnung durch die Propheten. Denn sie ist dem nicht angemessen, was der Prophet zum Ausdruck bringen will.

So ist es verständlich, daß A. Weiser nach einer anderen Herkunft der Gattung gesucht hat, indem er das „Bild vom Rechtsstreit Jahwes gegen Israel . . ." auf kultische Wurzeln zurückzuführen sucht[1]. Zu Mi 6, 1 bemerkt er: „Wahrscheinlich greift der Prophet in dem Grundgedanken des Spruchs: Gericht, Heilstaten und Forderung Gottes auf den Hauptinhalt der im Festkult gepflegten Tradition zurück."[2] Doch hat sich Weiser innerhalb seines Kommentars auf diese Andeutungen beschränkt, so daß die konkrete Beweisführung, ohne die wir zu keiner Sicherheit gelangen können, noch aussteht.

III

Sehen wir uns nun den Aufbau und Inhalt der Gerichtsreden etwas genauer an. Dabei beschränken wir uns auf die notwendigen Bestandteile, das Gerüst sozusagen, und sehen von evt. Erweiterungen ab. Formal treten zwei Teile hervor: eine einleitende Ankündigung: einen ריב hat Jahwe (Hos 4, 1; 12, 3; Mi 6, 2; Jer 25, 31); Jahwe tritt auf לריב (Jes 3, 13). Darauf folgt die Anklage selber. In ihr kann von den Angeklagten in der dritten Person gesprochen werden (Hos 4, 1f.; 12, 3; Mal 3, 5), häufig werden sie aber auch wie vor einem Tribunal direkt angesprochen (Jes 1, 18; 3, 14 f.; Mi 6, 3 f.; Jer 2, 5 ff.).

Inhaltlich erstreckt sich die Anklage auf Mißachtung der Verbote des Dekalogs (Hos 4, 2), gepaart mit anderen Verstössen (Mal 3, 5), und auf

[1] A. Weiser, Das Buch der zwölf kleinen Propheten I, Das AT Deutsch (1949) S. 76.

[2] a. a. O. S. 250.

soziale Vergehen der Machthaber gegen die Armen des Volkes (Jes 3, 13 f.). Undankbarkeit durch Mißachtung Jahwes und seiner geschichtlichen Heilserweisungen rügen Mi 6, 1 ff.; Jer 2, 5 ff. Eingeschlossen ist darin auch der Ungehorsam gegen Jahwes Weisungen. Alle Anklagepunkte knüpfen an vorgegebene Gebote Jahwes an. Das liegt so deutlich auf der Hand, daß wir hier von einem Nachweis im einzelnen absehen dürfen[1]. Diese Beobachtung ist von besonderer Bedeutung, wenn wir uns bemühen, den Sinn der erhobenen Anklagen richtig zu erfassen. Jede Anklage setzt ein bestimmtes Bild von dem, was sein soll, voraus – ein Bild, das nach Ort und Zeit durchaus wandelbar ist. Nur wo eine Verpflichtung besteht, kann eine Anklage erhoben werden. Diese von den Propheten vorausgesetzte Verpflichtung ist durch das Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Israel bestimmt. Jahwe erscheint nicht als der Gott der Menschheit schlechthin. Die Anklage, die die Propheten in seinem Namen erheben, darf nicht primär als Ausdruck eines sittlichen Bewußtseins verstanden werden, das in den Propheten erstmalig ans Licht getreten wäre. Sie ist vielmehr am Gesetz als Willensausdruck Jahwes, wie es z. B. längst vor den Propheten im Bundesbuch formuliert wurde, orientiert. Mit andern Worten: der früher gern in solchem Zusammenhang zitierte „ethische Monotheismus" der Propheten kommt als Erklärung für ihre Anklage nicht in Frage. Diese setzt vielmehr voraus, daß ein besonderes Verhältnis zwischen Jahwe und Israel besteht, ein Verhältnis, in dem Jahwe der Schenkende (Mi 6, 1 ff.; Jer 2, 5 ff.) und Israel der durch sehr konkrete Gebote und Verbote Verpflichtete ist. Das heißt: der Bundesglaube, der längst vor den Propheten in Israel da ist, ja ohne den es Israel gar nicht gäbe, ist die geistige Heimat dieser Gerichtsreden. Daraus ergibt sich, daß die Propheten weniger als Neuerer verstanden werden dürfen, als dies z. B. in der Wellhausenschen Schule üblich war und heute noch weithin üblich ist. Sie sind vielmehr Hüter einer Tradition, deren Verpflichtung sie immer neu eindrücklich machen, indem sie gegen ihre Mißachtung schärfste Anklage erheben.

Sind so die Propheten geistig und theologisch nichts weniger als „große Einsame", die etwas Neues, bisher Unerhörtes zu bringen haben – sie sind es so wenig, daß sie vielmehr die Gegenseite des Herausfallens aus dem Geltenden beschuldigen –[2], so erhebt sich um so dringlicher die Frage

[1] Die Beziehung der prophetischen Anklagen auf vorgegebene Gebote habe ich für den Propheten Amos im Einzelnen aufgezeigt ZAW 62 (1949/50) S. 40 ff. Der Tatbestand liegt bei den übrigen Propheten nicht wesentlich anders.

[2] Wie sehr gelegentlich die Dinge auf den Kopf gestellt wurden, zeigen einige Sätze B. Stades, Bibl. Theol. des AT I (1905) S. 206: „Charakteristisch aber für diese Propheten ist, daß sie keine Ahnung davon haben, wie unerhört neu ihre

nach der äußeren Legitimation und Form ihres Auftretens. Sollten diese rein individuell bestimmt sein, im einsamen Gewissen und persönlichen Einfall begründet? Oder sollte sich nicht auch für sie eine überindividuelle, institutionelle Wurzel aufzeigen lassen? Dafür spricht bei der Gattung, mit der wir uns beschäftigen, von vornherein die formale und inhaltliche Ähnlichkeit, in der sie bei verschiedenen Propheten begegnet, wodurch sie ja erst zur Gattung wird. Man wird diese Ähnlichkeit heute nicht mehr mit der Annahme erklären dürfen, es liege literarische Abhängigkeit vor. Nimmt man mit GUNKEL an, daß es sich bei der Gerichtsrede um die Einkleidung einer Scheltrede handle – womit man auf eine Herleitung aus einem eigenständigen „Sitz im Leben" verzichtet –, so ist doch höchst auffallend und einer Erklärung bedürftig, daß verschiedene Männer das gleiche Bild formal und inhaltlich so sehr ähnlich verwenden.

Aber vielleicht handelt es sich gar nicht um ein Bild, sondern um eine real gemeinte Aussage? Mit dieser Möglichkeit wird man im Alten Testament viel häufiger rechnen müssen, als dies bislang im allgemeinen der Fall war. Es ist bekannt, daß sich der Prophet völlig mit Jahwe identifizieren kann. Indem er in Jahwes Namen auftritt und spricht, ist für israelitisches Bewußtsein Jahwe selber, durch seinen Propheten, gegenwärtig. Das hieße in unserem Fall: Jahwe ist als Ankläger gegenwärtig, spricht durch den Mund des ihn repräsentierenden Propheten die Anklage. Doch wie und wann geschieht dies? Wo immer und wann immer der Geist den Propheten treibt – auf der Straße, beim Tor, auch im Tempel, eben überall, wo er eine Anzahl von Menschen beieinander findet? So ist weithin die Vorstellung. Man wird jedoch zugeben, daß dies beides sich nicht ganz einfach zusammen denken läßt: formloses Auftreten und feierliche Repräsentation Jahwes als Ankläger, feste inhaltliche Bindung an eine Tradition und völlige Freiheit in der Form, Verwurzelung in dem für *Israel* typischen Bundesglauben und völliges Aufsichgestelltsein des einsamen Gewissens. Man wird fragen müssen, ob sich nicht ein anderer „Sitz im Leben" finden läßt, der Form und Inhalt gleichermaßen befriedigend zu erklären vermag.

Gedanken sind. Sie verkünden sie, als seien sie auch für ihre Zuhörer selbstverständlich und von jeher der anerkannte Inhalt der Jahvereligion gewesen. Sie erkennen keine andere Auffassung an, als die ihre, die ihnen aus göttlicher Offenbarung zufließt. Daß sie im Volke eine andere treffen, beruht nach ihrer Meinung auf Israels Unkenntnis von Jahve und seinem Abfall von ihm. Die unerschütterliche Zuversicht, mit der sie ihre Gedanken trotz des Widerspruchs der Zeitgenossen als Jahves Gedanken verkünden, ist das psychologisch Merkwürdigste und Belehrendste an ihrer Predigt."

IV

Wir erweitern die Basis unserer Untersuchung, indem wir verwandte Stellen außerhalb der Prophetie in unseren Gesichtskreis einbeziehen. Es sind vor allem die Psalmen, die uns Beispiele für die Vorstellung vom „Richten Jahwes" liefern. Auch hier ist eine Beschränkung auf die bezeichnendsten Aussagen geboten.

Bekanntlich wird in den sog. Thronbesteigungspsalmen mehrfach davon gesprochen, daß Jahwe zum „Richten" erscheine.

„Es freue sich der Himmel und jauchze die Erde,
es tose das Meer und was es erfüllt.
Es frohlocke das Feld und alles, was darauf steht,
dann sollen jubeln alle Bäume des Waldes
vor Jahwe, wenn er kommt,
wenn er kommt, die Erde zu richten.
Er richtet den Erdkreis in Gerechtigkeit
und die Völker in seiner Treue." (Ps 96, 11–13)

„Es tobe das Meer und was es füllt,
der Erdkreis und die darauf wohnen.
Die Ströme sollen in die Hände klatschen,
die Berge allzumal jubeln
vor Jahwe, wenn er kommt, die Erde zu richten.
Er richtet den Erdkreis in Gerechtigkeit
und die Völker in Geradheit." (Ps 98, 7–9; vgl. auch 97, 6–5)

Andere Stellen sprechen nicht weniger deutlich. So Ps 76, 8–10:

„Du, furchtbar bist du. Wer kann bestehen
vor dir, ob der ‚Gewalt'[1] deines Zorns?
Vom Himmel herab verkündest du Gericht.
Die Erde fürchtet sich und verstummt,
wenn Gott zum Gericht aufsteht,
allen Demütigen der Erde zu helfen."

Am bezeichnendsten für den von uns untersuchten Sachverhalt ist jedoch Psalm 50:

„Der Gott der Götter, Jahwe, spricht und ruft der Erde
vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang.
Aus Zions vollkommener Schönheit strahlt Gott hervor.
Es kommt unser Gott und kann nicht schweigen.
Feuer frißt vor ihm her und rings um ihn stürmt es gar sehr.
Er ruft zum Himmel hinauf und zur Erde, um sein Volk zu richten.
»Versammelt mir meine Frommen, die den Bund mit mir geschlossen
über dem Opfer.«

[1] Lies מעז statt מאז.

Und der Himmel ‚wird' [1] seine Gerechtigkeit verkünden,
denn ein ‚Gott des Rechts' [2] ist er.
»Höre, mein Volk, und ich will reden, Israel, ich will gegen dich zeugen.
‚Jahwe', dein Gott, bin ich.«" (Ps 50, 1–7)

Diese Beispiele, denen besonders noch Ps 75 anzureihen wäre, sollen uns vorläufig genügen. Sie stimmen darin überein, daß sie von einem Auftreten Jahwes bei einem richterlichen Akt sprechen. Er kommt, die Erde zu richten (Ps 96, 98), er steht auf zum Gericht (Ps 76), er erscheint vom Zion her, um sein Volk zu richten (Ps 50).

Worum handelt es sich dabei? Liegen hier bildliche Wendungen vor, die Jahwes Wirken als ein Richten verstehen, ohne daß man an einen richterlichen Akt im eigentlichen Sinne des Wortes zu denken hätte? Oder dürfen die Aussagen ganz wörtlich genommen und darauf gedeutet werden, daß Jahwe zu bestimmten Zeiten – in welcher Form auch immer – vor seiner Gemeinde ein Gericht über sein Volk und die Völker veranstaltet? Oder geht es um ein Geschehen, das man erst in ferner Zukunft erwartet, also einen eschatologischen Gerichtsakt? Es sind in der Literatur alle drei Möglichkeiten erwogen und vertreten worden. Sehr beliebt war z. B. lange Zeit die eschatologische Auffassung der sog. Thronbesteigungslieder. Sogar GUNKEL, der den Ursprung der Gattung in dem kultischen Fest von Jahwes Thronbesteigung sah, glaubte doch von den erhaltenen Thronbesteigungsliedern, daß sie eschatologisch zu verstehen seien. Dann handelt es sich bei dem in ihnen erwähnten Gericht natürlich um das Endgericht (ähnlich KITTEL). Bei Ps 50 denkt man gerne an Nachahmung prophetischer Redeweise (z. B. GUNKEL). Ahmt die prophetische Gerichtsrede die profane Gerichtsrede nach, so übernimmt der Dichter des 50. Psalms diese Form wiederum von den Propheten. Es handelt sich um Ausmalung, ein Bild, nicht um ein reales Geschehen.

Über diese Auffassungen hat die kultgeschichtliche Deutung hinausgeführt [3]. Sie geht davon aus, daß die Psalmen nicht nur gattungsmäßig, wie GUNKEL meinte, sondern auch in ihrem gegenwärtigen Bestand aus dem Kult herzuleiten sind. So wäre für unsere Untersuchung die Frage zu erheben, ob in dem israelitischen Kult ein Gericht Jahwes begegnete. Diese Frage muß nach dem uns heute möglichen Einblick in den altisraelitischen Kult höchstwahrscheinlich bejaht werden.

---

[1] Lies וְיַגִּידוּ statt וַיַּגִּידוּ.

[2] Lies אלהי משפט statt אֱלֹהִים שֹׁפֵט.

[3] Sie wurde erstmals mit besonderer Energie von S. MOWINCKEL in seinen Psalmenstudien (1921 ff.) geübt. Aufgenommen und weitergeführt wird sie u. a. jetzt auch von A. WEISER, Die Psalmen, Das AT Deutsch, 3. Aufl. (1950).

Dieser Kultus ist als heiliges Geschehen, als „Kultdrama" aufzufassen. Es wird in ihm nicht nur gesprochen, sondern auch dargestellt. Insbesondere ist Jahwe, zwar unsichtbar, aber doch ganz real gegenwärtig. „Jahwe ist in seinem heiligen Tempel" (Ps 11, 4; Hab 2, 20 u. ö.) – das ist im Sinne der alttestamentlichen Menschen ganz wirklich zu fassen. Das bedeutet, daß auch die einzelnen Details, die von Jahwes Handeln ausgesagt werden, nicht spiritualisiert werden dürfen, sondern in ihrem Realsinn von einem sich im Kult ereignenden Geschehen zu verstehen sind. Auf unsere Fragestellung angewandt heißt das: das Gerichtshandeln Jahwes wird im Kult vollzogen – natürlich durch Kultpersonen, die in Jahwes Namen sprechen. Dieses Gericht trifft einmal die nichtisraelitischen Feinde Jahwes, die Völker. So wird man mit MOWINCKEL[1] Ps 75 zu verstehen haben, so wohl auch das Richten in den Thronbesteigungspsalmen. Vermutlich bestehen Zusammenhänge zwischen diesem richterlichen Akt und den prophetischen Unheilsworten gegen die Fremdvölker. Doch ist dies ein Problem, auf das hier nur im Vorbeigehen hingewiesen werden kann.

Für unseren Zusammenhang von Wichtigkeit ist eine zweite Seite des Gerichtsakts: die Wendung gegen Israel selber. Sie wurzelt im Bundesgedanken, und zwar in der Verpflichtung des von Jahwe erwählten Volkes auf seinen Willen, wie er im Gesetz formuliert ist. Das ist etwas so typisch Israelitisches, daß WEISER mit Recht MOWINCKELS Gedanken einer Übernahme des Gerichtsmythus aus dem alten Orient „angesichts der wurzelhaften Verbindung des Gerichtsgedankens mit der Bundestradition"[2] zurückweist. Wie offenbar im israelitischen Kult immer neu das Gesetz verlesen und die Gemeinde darauf verpflichtet wurde[3], so wurde auch die Gemeinde an diesem Gesetz geprüft. Das konnte nicht ausbleiben, sollte nicht Vorlesung und Verpflichtung lediglich zu einer Formsache herabsinken. Die Gedanken, die sich mit dem kultischen Geschehen verbanden, lassen sich aus einigen Psalmenstellen deutlich erkennen. Ein besonderes Gewicht kommt dabei Ps 50 zu. Jahwe erscheint in Feuer und Sturm, den typischen Begleiterscheinungen seiner Theophanie[4]. Himmel und Erde ruft er zu Zeugen seines Richtens auf. Von V. 8 ab folgt die Anklagerede, die vor allem das Mißverhältnis zwischen Wort und Tat in der Haltung gegenüber dem Gesetz rügt. Man hat diesen Psalm, wie schon erwähnt, immer wieder auf

[1] Psalmenstudien II (1922) S. 66 f.

[2] A. WEISER a. a. O. S. 25.

[3] G. v. RAD, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, BWANT IV, 26 (1938) S. 22 f.; A. WEISER a. a. O. S. 16.

[4] Vgl. zur Theophanie im Kult A. WEISER, Festschrift A. BERTHOLET (1950) S. 513 ff.

prophetische Vorbilder zurückgeführt. Dazu aber hätte man nur ein Recht, wenn es sich erweisen ließe, daß der israelitische Kult für Form und Gedanken dieses Psalms keinen Raum bietet. Das ist aber keineswegs der Fall. Eine antikultische Tendenz ist dem Psalm fremd. Er verwirft die Opfer nicht absolut, sondern rückt sie an die rechte Stelle. Wichtig ist ihm der Gehorsam gegen die Gebote, nicht ihre äußere Kenntnis. Dieser Gedanke ist zwar auch von den Propheten vertreten worden, ist aber nicht eigentümlich prophetisch. Gab es eine Gesetzesverkündigung im Kult, dann mußte sich der in Ps 50, 16 ff. ausgesprochene Gedanke selbstverständlich einstellen, sofern die Verkündigung ernst genommen wurde. Dazu bedurfte es keines „prophetischen" Einflusses in dem von GUNKEL u. a. angenommenen Sinne.

Vom Richten Jahwes weiß auch Ps 68 zu sagen, ein Psalm, bei dem das kultische Geschehen noch besonders deutlich zu erkennen ist (vgl. bes. V. 25 ff.).

„Gott steht auf: seine Feinde zerstieben,
und die ihn hassen, fliehen vor ihm.
Wie Rauch verweht, ‚den der Sturm verweht'[1],
wie Wachs vor dem Feuer zerschmilzt,
vergehen die Frevler vor Gottes Angesicht.
Doch die Gerechten freuen sich,
frohlocken vor Gott und jauchzen in Freude.
Ein Vater der Waisen, ein Richter der Witwen
ist Gott in seiner heiligen Wohnstatt." (Ps 68, 2–4. 6)

Jahwes Epiphanie, die der Psalm besingt, ist zuerst ein Erscheinen zum Gericht, den Gottlosen zum Schrecken, den Frommen zur Freude.

Psalm 82 handelt nach der gegenwärtigen allgemeinen Auffassung von einem mythischen Geschehen, dem Gericht Jahwes im Kreise der Götter. Auch wenn wirklich ein Mythus vorläge, was mir fraglich erscheint, so wäre auch er nach Art des Geschehens im Kult gestaltet, würde also eine kultische Szene spiegeln. Anklagend und verurteilend tritt Jahwe auf:

„Wie lange wollt ihr ungerecht richten
und die Frevler begünstigen?
Schafft Recht dem Geringen und der Waise,
den Elenden und Armen sprecht frei.
Rettet den Geringen und Armen,
reißt ihn aus der Frevelnden Hand. –
Sie sind ohne Erkenntnis und Einsicht,
wandeln im Finstern.
Da wanken alle Festen der Erde.

[1] Lies תְּנַדְּפֵנוּ רוּחַ (H. SCHMIDT).

Hatte ich gedacht: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten insgesamt -
vielmehr wie Menschen sollt ihr sterben,
auf einmal, ihr Fürsten, fallen."

Trotz der heute beliebten Deutung der in V. 1 genannten אלהים auf fremde Götter, die verantwortlich gemacht werden für die Bedrückung, die ihre Völker üben, scheint es mir nach dem Inhalt näher zu liegen, mit KITTEL u. a. an innerisraelitische Mißstände im Rechtsleben zu denken, wie sie auch von den Schriftpropheten je und je gegeißelt wurden. Die Anklage setzt die israelitischen Forderungen an die Richter voraus, die nicht ohne weiteres nichtisraelitischen Oberherren gegenüber geltend gemacht werden konnten. Auch hat es den Anschein, als ob die gerügten Vergehen sich auf einem Sektor des Gemeinschaftslebens abspielten, für den Israel-Juda auch in Zeiten der Fremdherrschaft selbst zuständig war. Dann würde der Psalm, wie immer man das אלהים erklären mag[1], einen richterlichen Akt Jahwes innerhalb Israels widerspiegeln. Seine Voraussetzung ist das Bundesgesetz, wie es etwa in Ex 23, 1 ff. seine Formulierung gefunden hat. Die Worte Jahwes, wie sie der Psalm zitiert, wurden im Kult natürlich von einer dem Kultpersonal angehörenden Person gesprochen. Ihre enge Verwandtschaft mit Worten der Schriftpropheten liegt auf der Hand, ohne daß man deshalb an eine Nachahmung denken müßte.

V

Der israelitische Kult hat also um ein Gericht Jahwes gewußt[2]. Es ergeht nach außen gegen die Feinde seines Volkes, die damit auch seine Feinde sind, und nach innen gegen das Bundesvolk, sofern es die mit

[1] Vgl. etwa R. KITTEL, Psalmen, KAT, 5./6. Aufl. (1929) z. St.

[2] Die Frage, mit welchem kultischen Fest dieser Gerichtsakt verbunden war, können wir hier, wo es uns um das Grundsätzliche geht, auf sich beruhen lassen. WEISER, Psalmen I, S. 16 sieht im Gericht einen wesentlichen Bestandteil des israelitischen Bundeskultes. – Die nach Abschluß dieses Aufsatzes wieder durch H. J. KRAUS (Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament, 1951) zur Diskussion gestellte Frage, ob die Thronbesteigungspsalmen der vorexilischen Zeit angehören, kann hier nicht erörtert werden – sie würde einen Aufsatz für sich erfordern. Wichtig erscheint mir die Modifizierung, die WEISER a. a. O. S. 35 vorgenommen hat, wonach „die Thronbesteigung Jahves nicht der Inhalt eines besonderen Festes, sondern ein Teilstück der Liturgie des Bundeserneuerungsfestes Jahves gewesen ist, sozusagen eine Szene im gesamten Kultdrama, der nicht die alles überragende Bedeutung zukommt, und die nicht in dem Maße von dem altorientalischen Königsritual und der Neujahrsfesttradition bestimmt ist, wie MOWINCKEL u. a. annehmen". Dadurch erledigen sich wesentliche Einwände von KRAUS. – Das von KRAUS a. a. O. S. 118 gegen die vorexilische Herkunft von Ps 50 vorsichtig geltend gemachte Argument kann ich nicht für stichhaltig ansehen.

dem Bund verknüpften Verpflichtungen verletzt. In diesem kultischen Gerichtsakt wurde die Anklage von dem im Namen Jahwes handelnden und an Jahwes Stelle stehenden Kultpersonal erhoben. Wir dürfen in erster Linie an die Kultpropheten denken, deren Existenz zu bestreiten heute kaum mehr angeht[1]. Wir haben damit eine Funktion mehr, die wir als bezeichnend für ihre Tätigkeit ansehen dürfen – neben Zukunftsverkündigung und Fürbitte.

So ergibt sich uns folgender Tatbestand: auf der einen Seite steht ein Kult mit Gerichtsreden, die sich in ihren Formen und Gedanken eng mit dem berühren, was man früher als „prophetisch" bezeichnete, was aber wohl richtiger auf den altisraelitischen Bundesglauben zurückgeführt wird. Auf der anderen Seite haben wir Gerichtsreden der Propheten, die wiederum nicht aus einer besonderen prophetischen Eigenart zu erklären sind, sondern, wie sich uns oben ergab, denselben Bundesglauben zur Voraussetzung haben. Was liegt nun näher, als beide miteinander zu verbinden, d. h. die prophetischen Gerichtsreden ebenso wie die Gerichtsreden der Psalmen aus dem Kult herzuleiten? Jedenfalls scheint sich mir nach all dem, was sich zeigen ließ, die These geradezu aufzudrängen, daß die prophetische Gerichtsrede nicht eine Nachahmung der profanen Gerichtsrede ist, die damit zum Ausdruck eines Sachverhaltes werden würde, für den sie eigentlich unangemessen ist, sondern daß ihr Ursprung in einer kultischen Gerichtsszene gesehen werden muß[2].

Wie weit im einzelnen die überlieferten prophetischen Gerichtsreden tatsächlich im Kult gesprochen wurden, das ist eine Frage für sich, die von Fall zu Fall untersucht werden muß. Wer sieht, wie sehr die Propheten durch Traditionsgut geistig und religiös geprägt sind, wird nicht von vornherein die Möglichkeit ausschließen wollen, daß ihre Reden in einem Kult, der als legitimer Ausdruck der Jahwereligion gelten will, tatsächlich gehalten wurden. Doch ging es uns hier zunächst um das Grundsätzliche: den kultischen Ursprung der Gattung „prophetische Gerichtsrede" aufzuzeigen.

Aus dem Gesagten ergeben sich m. E. nun auch Folgerungen für die ganze Gattung der Scheltrede. Der Übergang von der Gerichtsrede zur Scheltrede ist so fließend, daß für letztere weithin ebenfalls gelten wird, was für erstere behauptet wurde. Wir mußten mit Rücksicht auf den

[1] Vgl. S. 1 Anm. 2.

[2] Auf einen bezeichnenden Zug sei noch kurz hingewiesen. Bei den Gerichtsreden der Propheten wie der Psalmen ist es beliebt, Himmel und Erde anzurufen: ein feierliches Tribunal wird gebildet. Offenbar stammt dieses Motiv aus einem feierlichen Kultakt, zu dem es sehr gut paßt, während es bei dem Auftreten eines einzelnen, auf sich gestellten Propheten schwerer verständlich wäre.

beschränkten Raum von einem verhältnismäßig kleinen, aber besonders geeigneten Stoff ausgehen, sind uns aber klar darüber, daß unsere These auch von Bedeutung für die Scheltrede überhaupt ist. Man wird zum mindesten erwägen müssen, ob sie nicht geradezu aus der kultischen Gerichtsrede der Propheten erwachsen ist[1]. Das Gedankengut ist das gleiche, nur tritt die Gerichtssituation formal nicht so hervor. Aber das erübrigte sich auch, da die ersten Hörer dieser Reden ohnehin wußten, worum es sich handelte.

Schließlich dürfte deutlich geworden sein, daß von unseren Erörterungen her auch ein neues Licht auf die Frage „Prophet und Kult" fällt, die immer stärker zu dem Problem „die Stellung des Propheten *im* Kult" wird. Aber auch die eingangs aufgeworfene Frage nach der offiziellen Stellung der Propheten im Leben ihrer Zeit erhält eine deutlichere Antwort. Doch müssen wir uns an dieser Stelle mit diesen Hinweisen begnügen und hoffen, die angeschnittenen Fragen in anderem Zusammenhang weiterführen zu können.

Zur Lukasanalyse[2]

Von Hans Conzelmann

I

Das Schicksal des Lukas in der heutigen exegetischen Diskussion vermag nicht zu erfreuen. Dient er auf der einen Seite wegen seines „Frühkatholizismus" als Prügelknabe, so wird er auf der anderen zwar im Raubbau ausgebeutet, aber leider kaum interpretiert. Seine theologischen Motive gehen mehr geistweis um als greifbar. Da sein Entwurf viel weniger scharf profiliert ist als etwa der paulinische, da er einen Durchschnittstyp frühen Christentums darstellt, hat er Berührung mit

[1] Das Verhältnis zwischen Scheltrede und Gerichtsrede stellt sich uns also gerade umgekehrt dar wie GUNKEL, der in der Gerichtsrede nur eine wirkungsvolle Einkleidung der Scheltrede sehen wollte.

[2] Der vorliegende Aufsatz steht im Zusammenhang mit der Arbeit des Vf. über „Die geographischen Vorstellungen im Lukasevangelium", Diss. Tübingen 1951 (Maschinenschr.). Für Literatur und ausführliche Analyse einzelner Stellen muß auf diese verwiesen werden. Hier können nur die allernötigsten Belege gegeben werden. Die genannte Diss. versucht, das literarkritische Fundament für eine Erfassung der *theologischen* Motive des Lukas in ihrem inneren Sachzusammenhang zu legen.

fast dem gesamten neutestamentlichen Schrifttum. Daher die Versuchung, lukanische Motive als allgemein-neutestamentliche zu nehmen. So wird etwa sein Aspekt der Heilsgeschichte zum Grundriß NT-theologischer Darstellungen, ohne daß die Problematik solcher Verallgemeinerung den Verfassern bewußt wird. O. CULLMANN wie E. STAUFFER sind dieser Gefahr erlegen[1]. Vor allem aber spielen lukanische Motive eine erhebliche Rolle in den durchschnittlichen Anschauungen der jetzigen Theologie[2]. Insbesondere die Abwandlung der existentiellen Eschatologie in die Breite einer entfalteten heilsgeschichtlichen Darstellung und die damit verbundene Ausarbeitung eines wißbaren apokalyptischen Entwurfs sprechen an. Das Bild der Frühkirche entspricht dem Bedürfnis nach Verstärkung des Kirchentums, und vor dem Vorwurf des latenten Katholizismus glaubt man sich durch die kanonische Stellung des Lukas geschützt[3].

Wie weit ist die Position der Lukaner durch Lukas selbst gedeckt? Welches ist der Stand der Forschung? Es liegen eine Anzahl Monographien vor[4]. Eine zusammenfassende Darstellung existiert bisher nicht, nicht einmal die Voraussetzung einer solchen: eine dem heutigen Stande der philologisch-historischen Methodik entsprechende literarische Analyse, welche die Ergebnisse der Literar- und Formanalyse weiterführt zur planmäßigen Beobachtung der Komposition, der Eigenart und Zwecksetzung des Lukasevangeliums (entsprechend der Arbeit, die LOHMEYER für Markus angebahnt hat). Und die Hinweise auf eine solche Darstellung liegen doch sozusagen auf der Straße. Das Lukasevange-

---

[1] Ein erschreckendes Beispiel der Ausbreitung lukanischer Specifica zu angeblich allgemein neutestamentlichen bzw. „christlichen" Aussagen: MARKUS BARTH, Der Augenzeuge, Zollikon 1946. Die lukanische Provenienz ist von KÄSEMANN treffend hervorgehoben, ThLZ 1948, Sp. 665.

[2] Vgl. des Vf. Diss. S. 152. Auch das sichtlich wieder steigende Interesse am historischen Bild Jesu ist zu nennen.

[3] Die kanonische Stellung verhindert freilich nicht so scharfe Angriffe wie die von PH. VIELHAUER und E. KÄSEMANN. Man kann diesen nun nicht – wie es z.T. im Stil der Zeit liegt – durch Verdammung der historischen Arbeit begegnen, sondern durch Eintreten in die konkrete exegetische Arbeit, durch Erhebung des lukanischen Tatbestandes und durch systematische Besinnung auf Wesen und Funktion des Kanons. PH. VIELHAUER, Zum „Paulinismus" der Apostelgeschichte, Ev.-Theol. 1950, S. 1 ff. Auch G. HARBSMEIER, Unsere Predigt im Spiegel der AG, ebenda 1951, S. 352 ff. E. KÄSEMANN, Begründet der ntliche Kanon die Einheit der Kirche? ebenda 1951, S. 13 ff. Besonders bei KÄSEMANN findet sich das Verständnis für ein zentrales Motiv: a. a. O. S. 14 – Lc schreibt das erste Leben Jesu!

[4] Besonders die Schweden bemühen sich um Lc. *Ein* Name: H. SAHLIN. Da dieser aber die formgeschichtlichen Probleme ignoriert, ist das Ergebnis prekär. Gewisse Motive der Vorlagen, bes. in Lc 1 und 2, kommen gut heraus; aber das *literarische* Problem gerät in eine Sackgasse, da nicht systematisch nach der redigierenden Tätigkeit des Verfassers der jetzigen Form des Evangeliums gefragt wird.

lium ist (mehr als die Akten) durchsetzt von Hinweisen, durch die der Verfasser auf seine besondere Absicht aufmerksam macht, angefangen beim Prolog und aufgehört beim letzten Kapitel. Man pflegt das Maß eigener Arbeit des Lukas weit zu unterschätzen (auch wo man ihn als den „Historiker" rühmt). Er korrigiert nicht nur seine Vorlagen sehr konsequent, sondern merkt auch noch die Korrekturen immer wieder ausdrücklich an. Warum sind diese Hinweise nicht so ernst genommen worden, wie sie es verdienen?

Die Absicht der Forschung geht aus ihrer Tradition heraus mehr auf die Erhebung des geschichtlichen Befundes des Lebens Jesu als auf das Verstehen des einzelnen Synoptikers in seiner Eigenart. Johannes hat es da seit langem besser. In der konkreten Exegese bedeutet das eine Tendenz auf Ausgleich der Berichte und eine Tendenz, die *Quellen* aufzusuchen und zu interpretieren. Die Interpretation des vorliegenden Textes wird dadurch zurückgedrängt. Was speziell die Formgeschichte betrifft: sie untersucht natürlich vorwiegend die einzelnen Perikopen, den „Rahmen" hauptsächlich in destruktiver Absicht, um seinen sekundären Charakter zu erweisen. Eine positive Exegese des Rahmens selbst findet sich (bis auf Lohmeyer) kaum. Die Unterschiede zwischen den synoptischen Parallelstücken werden im allgemeinen nur im *Innern* der Stücke beobachtet. Aus der Orientierung an den Quellen (Markus und Q) ergibt sich auch eine ungenügende Würdigung der *Streichungen*, die bei Lukas einen wesentlichen Teil seiner kritischen Arbeit bilden.

Es ergeben sich eine Reihe von Forderungen speziell für die Lukasexegese:

Zunächst ist der Sinn des vorliegenden Textes zu bestimmen, bevor man zu Aussagen über den vermutlichen historischen Befund, zu den „Ergebnissen" weiterschreitet, also zu einem Bilde des Lebens oder der Verkündigung Jesu und des Lebens und Kerygmas der Urgemeinde[1]. Hinsichtlich der literarischen Erfassung der eigenen Arbeit, die Lukas gegenüber seinen Vorlagen leistet, sind die vorhandenen Möglichkeiten noch lange nicht ausgeschöpft. Einen Anhalt geben die von ihm geschaffenen historischen Schemata, z. B. das Schema von der Reise und das von den Lokalitäten der Jerusalemer Zeit[2].

---

[1] Vgl. Bauernfeind, Apostelgeschichte, S. 7.

[2] Vgl. Diss. des Vf. S. 91 ff. und 113 ff. Das Reisemotiv hat natürlich einen Anhalt in den Quellen, ist aber von Lc zu einem Schema ausgebaut, mit dem er seine eigenartige christologische Anschauung zur Darstellung bringt. Das marcinische Zeitschema der Passionsereignisse löst Lc bekanntlich auf zugunsten eines längeren Aufenthalts. Er schafft für diese Zeit dafür ein *lokales* Schema: Lc 21, 37 f. Es ist durch die ganze Jerusalemer Zeit konsequent durchgeführt und stellt eine eigene Schöpfung des Vf. dar.

Die Gesetze der mündlichen Tradition, welche die Formgeschichte festgestellt hat, sind am Text nachzuprüfen; viele Änderungen könnten ja auf *literarischer* Absicht beruhen[1].

Der *historische Ort* des Lukas muß und kann genauer bestimmt werden. Entdeckt man das *eschatologische Problem*, das aus dem Ausbleiben der Parusie entsteht, als einen Hauptwesenszug der lukanischen theologischen Besinnung, dann wird ja die Differenzierung zur dringlichsten Aufgabe; die zeitliche Differenz zwischen den Synoptikern treibt ja das Problem selbst hervor. Wieder muß das Bedürfnis nach verwertbaren Ergebnissen hinter der Notwendigkeit zurücktreten, zunächst den Befund des Textes aufzunehmen.

An die Stelle von Schlagworten muß präzise Begriffsbestimmung treten – dann endlich kann der Streit über den „Historiker" Lukas zur Ruhe kommen. Die „Hellenisierung", „Psychologisierung", „Historisierung", „Spiritualisierung", die „Heilsgeschichte" und der „Früh-. katholizismus" sind endlich zu präzisieren in exegetischer Feststellung.

Wenn man auch nur einen Teil der planmäßigen Änderungen des Lukas an seinen Vorlagen zusammenstellt, dann wird die Radikalität seines Verfahrens sofort sichtbar. Schon im Prolog sagt er sein *kritisches* Verfahren mit seinen Quellen unumwunden an. Man darf sich nicht täuschen lassen durch die relative Schonung des Wortlautes seiner Vorlagen. *Was* schont er? Was in seine eigene Konzeption glatt eingeht. Nur dies! Er übernimmt einen großen Teil des Markusstoffes wörtlich – und zerstört die marcinische Redaktion, die Disposition des Evangeliums, derart gründlich, daß kaum ein Stein auf dem anderen bleibt. Das ist eine quantitativ geringe, qualitativ entscheidende Veränderung. An die Stelle der Markus-Gliederung setzt er eine vollkommen originale, aus seinen typischen Anschauungen erwachsene. Die Zwei-Gliederung wird durch Drei-Gliederung ersetzt. Die Größen Galiläa-Jerusalem verlieren dadurch von selbst den Charakter der eschatologischen Konfrontation. An die Stelle von zwei eschatologisch bestimmten Phasen treten drei Epochen eines ausgebreiteten „Lebens Jesu", die zeitlich etwa als gleichwertig dargestellt sind (auch die Jerusalemer Zeit!). Wichtigstes Darstellungsmittel sind die geographischen Daten. An solchen finden sich zwei typische Gruppen:

[1] Die Formgeschichte entdeckt z. B. das Gesetz, daß allgemeine Orts- und Personenangaben konkretisiert werden (BULTMANN, Syn. Trad. S. 337 ff., mit Belegen; für die Apophthegmata S. 68 f., für die Wundergeschichten S. 257). Diesem *traditionsgeschichtlichen* Befund steht ein *literarischer* gegenüber, die planmäßige Tilgung marcinischer Ortsangaben durch Lc, und zwar, wie sich zeigen läßt, in Durchführung bestimmter geographischer und im Zusammenhang damit theologischer Vorstellungen.

a) Typische Lokalitäten mit zeitlos-symbolischem Gehalt – der Berg, der See, die Ebene –, durch welche der Schauplatz des Lebens Jesu das Gesicht eines „Heiligen Landes" bekommt.
b) Eine ganz neue Gliederung des Lebens Jesu innerhalb der palästinischen Landschaften.

Im folgenden soll an einem Einzelproblem versucht werden, die lukanische Arbeitsweise darzustellen: an seinen Eingriffen in die Markusredaktion. Anspruch auf Vollständigkeit erhebt die Zusammenstellung nicht. Sie will vor allem nicht *alle* lukanischen Abweichungen vorführen, sondern solche, die sich auf die Komposition beziehen. Für die literarischen Beobachtungen selbst muß auf die Literatur verwiesen werden. Hier werden sie unter dem Gesichtspunkt ihrer theologisch-lukanischen Motivierung befragt.

II

Die ἀρχή von Mc 1, 1 ist eine andere als die von Lc 3, 23. An die Stelle der eschatologischen ἀρχή „des Evangeliums" bei Markus, welche das Wirken des Täufers als eines schon eschatologischen Zeichens einschließt, tritt die ἀρχή „Jesu". Das ist ein ausgebreitetes Eigenmotiv des Lukas (act 1, 1 f.; 1, 22; 10, 37; 23, 5), welches den Täufer *aus*schließt und der *alten* Geschichtsepoche zuweist (im Sinn der Periodisierung von Lc 16, 16). D. h. hinter der unscheinbaren Änderung steht eine ganz verschiedene heilsgeschichtliche Anschauung.

Die redaktionelle Notiz Lc 3, 19 f. ist wichtig für die Auffassung des Täufers bei Lc: sie schafft eine literarische Markierung zwischen seinem und Jesu Wirken. Sie hat eine bewußte Funktion für die Komposition: *jetzt* beginnt der Jesusteil, jetzt erst taucht – in bewußtem Gegensatz zu Mc – die Größe des „Evangeliums", taucht das Reich Gottes auf. Dafür wird Lc später die für ihn unpassende Geschichte vom Tode des Täufers einfach streichen. Daß die Distanzierung des Täufers durch eine geographische Stilisierung unterstrichen ist, sucht Vf. in seiner Diss. zu erweisen: Der Jordan ist bei Lc der Täuferfluß. Jesus betritt sein Gebiet nach der (gegenüber den Vorlagen redaktionell unterstrichenen) Abwendung Lc 4, 1 nie wieder.

Schon hier deutet sich die Stilisierung Palästinas zum „Heiligen Lande" an; die Lokalitäten gewinnen mythischen Sinn. Den „*Berg*" findet Lc zwar schon vor, aber er baut das Motiv aus. Seinen Charakter erhält dieser Ort durch das erst von Lc geschaffene, in den Vorlagen nirgends vorhandene Pendant: den *See;* die ausgeprägte Seeideologie ist von Lc durchweg in die Markusstücke eingetragen. Ein weiteres Pen-

dant bildet die *Ebene*. Weitere Orte treten hinzu: die Stadt Jerusalem und der Tempel, an dem die Israel-Idee dargestellt ist. Der Jordan aber liegt außerhalb. Jesu Auftreten wird auf den Komplex Galiläa-Judäa beschränkt. Nur *ein*mal überschreitet er die Grenzen des heiligen Landes, um seine Macht in der „Fremde" zu offenbaren. Schon in der ersten Periode seines Wirkens aber erfaßt er den *ganzen* Bereich Galiläa-Judäa. Der Markusstoff wird dieser geographischen Schematisierung, die zugleich eine christologische Bedeutung hat, rücksichtslos eingeordnet.

Lc 4, 1 bestimmt gegen Mc 1, 12 das Verhältnis Jesus-Geist anders.

Lc 4, 13 ist redaktionelle Bemerkung ohne Anhalt in den Quellen. Sie schafft einen heilsgeschichtlichen Rahmen des Lebens Jesu zusammen mit 22, 3. Die zwischen 4, 13 und 22, 3 liegende Zeit ist frei vom Wirken des Satans, frei von jedem (!) πειρασμός (vgl. wie dieses Stichwort nach 22, 3 wieder auftaucht!). Sie ist reine Darstellung des Heils, des künftigen Reichs, das man im Anblick dieses Lebens schon hier *sehen* kann. Das positive christologisch-biographische Programm, das diesen Rahmen ausfüllt, wird 4, 15 ff. und 22, 35 ff. gegeben, wo Lukas ausdrücklich den Heilssinn dieser Ausklammerung aus dem Wirken des Satans anzeigt. Dieser lukanische Rahmen ist nicht *Ergänzung,* sondern *Ersatz* des marcinischen. Nebenbei: die Streichung der Engelnotiz von Mc 1, 13 steht im Zusammenhang mit einer besonderen Angelologie, nach der die Engel nur *Gott* dienen, nicht dem *Messias* (auch nicht nach der Erhöhung! vgl. die Streichung von Mc 13, 27).

Mc 1, 14 f. muß stark verändert werden. Die Johannesnotiz fällt, ebenso die Inhaltsangabe V. 15. An ihre Stelle tritt der Bericht vom Initium in Nazareth, der in bewußtem Gegensatz zum Mc-Aufbau hier eingesetzt ist. Er gibt die programmatische Bedeutung des Lebens Jesu: V. 18–21. Das *νῦν* der Heilszeit ist nicht mehr das paulinische in II. Kor 6, 2, sondern liegt für den Verfasser bereits in der historischen Vergangenheit. Diese Heilszeit war damals dargestellt – und sie wird in Zukunft endgültig anbrechen. Hier ist ein Ansatz, das Wesen des lukanischen „Historismus" zu fassen. Den *historischen* Charakter des *νῦν* zeigt 22, 35ff. an, wo es durch das *neue* „*νῦν*", die Zeit der ecclesia pressa, abgelöst wird.

Durch den Einschub Lc 4, 15–30 bekommt V. 31 einen anderen Sinn als bei Mc (1, 21). Der Sabbath des Mc wird bei Lc zum Darstellungsschema. Die Berufung der Jünger ist nach rückwärts versetzt. Sie setzt nämlich nach Auffassung des Lc eine Manifestation durch Wunder voraus, die an die Stelle des vollmächtigen berufenden Wortes tritt (5, 1–11)[1].

[1] „Kapernaum" V. 23 ist nicht Erinnerung an Mc, an die dort vorausgehenden Wunder in Kapernaum, sondern spricht von *künftigen* Ereignissen. Das Wort geht

Durch die Streichung von „*τῆς Γαλιλαίας*“ Mc 1, 28 entsteht ein variiertes Bild der Ausbreitung. Das wird noch deutlicher, wenn man Mc 1, 39 – Lc 4, 44 hinzunimmt[1]. Das marcinische Schema Galiläa-Jerusalem ist bewußt zerstört. Bewußt, sofern die neue Gliederung konsequent durchgeführt ist und durch den Reisebericht ergänzt wird.

Lc 5, 12 schafft die für ihn typische Situation „in einer der Städte“, welche immer wieder an die Stelle des marcinischen Kapernaum tritt.

Beschreibt Mc 1, 45 das Wirken, so Lc 5, 15 f. die Wirkung Jesu. Auch dies ist ein wiederholtes Motiv. Es ergibt sich aus der Begrenzung des Auftretens Jesu auf den Raum des heiligen Landes. Ist dieses verengert, so ist der Raum des *λόγος περὶ αὐτοῦ* erweitert.

Die Änderung der Lokalität in Lc 5, 17 gegen Mc 2, 1 hängt mit dem Programm 4, 44 zusammen. Sie wird unterstrichen durch ein neues Summar über die Wirkung, ein Zeichen, wie planmäßig gearbeitet wird[2].

Lc 5, 27 verlegt gegen Mc 2, 13 die Szene vom See weg. Der Grund ist die symbolische Bedeutung des Sees. Er ist der Ort esoterischer Epiphanieszenen, in denen sich die *Macht* Jesu zeigt. Das marcinische Bild vom See als Zentrum des Wirkens Jesu ist radikal umgewandelt[3].

Die kleinen Änderungen des Lc an Mc 2, 18; 2, 33 und 3, 1 sind sachlich unwesentlich. Es sind keine Angaben vorhanden, die ihn stören müßten; sie kommen vielmehr seinem Sabbathschema entgegen. Dagegen stoßen wir im folgenden gleich wieder auf stärkere Eingriffe.

Die Szenen Mc 3, 7 ff. und 3, 13 ff., sind umgestellt. Dahinter steht die Symbolik von Berg und Ebene. Lc kann das Bergmotiv an Mc anknüpfen. Es muß aber im Zusammenhang seiner besonderen Bergideologie gesehen werden, die sich an unserer Stelle in der Schaffung einer anderen Umgebung ausdrückt, nämlich in der Schaffung der Ebene als der typischen Gegenlokalität und in der Lokalisierung des Volkes daselbst.

Das Volk gehört weder an den See noch auf den Berg. Eine „Berg“-predigt ist bei Lc undenkbar. Ort der Begegnung mit dem Volk ist die Ebene. Reflexionen über deren Lage etwa am Berghang sind im Sinne des Lc abwegig. Man kann nun auch umgekehrt sagen: die „Ebene“ wird

---

8, 19 ff. in Erfüllung. Die Geschichte ist eine der drei lukanischen Abweisungsszenen: in Nazareth, im Gardarenerland, in Samaria. Sie hängt endlich zusammen mit dem Zeugenbegriff: diese müssen „von Anfang an“ dabei sein. Die Verwandten Jesu sind also nunmehr endgültig ausgeschlossen; denn dieser Anfang läßt sich ja nicht nachholen. Nie mehr können sie „Zeugen des Lebens Jesu“ werden, übrigens nach Lc auch nicht mehr Zeugen der „Auferstehung“.

[1] Mit der Lesart „Judäa“. Diese wird durch Lc 7, 17 und 23, 5 gefordert.

[2] Übrigens ist Kapernaum bei Lc nicht am See lokalisiert! Vgl. die D-Variante zu 4, 31, die verbessern will, aber die Absicht des Lc zerstört.

[3] Zu Mc vgl. LOHMEYER, Markus, S. 83.

dargestellt durch Beschreibung der für sie typischen Tätigkeit, durch die Feldrede. Wie in der Situationsangabe Lc 6, 17 gegen Mc 3, 7 f., die wieder einen Radius der Wirkung zeichnet, das eschatologische Element eliminiert ist, zeigt Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem S. 42. Mc 3, 12 wird gestrichen; der Vers enthält Dogmatik des Messiasgeheimnisses.

Die Komposition ist stark bestimmt durch den nun folgenden Einschub von nichtmarcinischem Stoff (der uns hier nicht als solcher zu beschäftigen hat). Der Übergang zum weiteren Mc-Stoff erfolgt durch den redaktionellen Abschnitt 8, 1–3 über die galiläischen Frauen. Die Rolle derselben bei der Kreuzigung und Auferstehung zeigt den Zusammenhang mit der Augenzeugenvorstellung. Sie sind denen gegenübergestellt, welche die Augenzeugenschaft versäumt haben: den Verwandten.

Mc 3, 20 ff. fällt. Damit bekommt der ganze Abschnitt eine veränderte Komposition. Mc 3, 31 ist versetzt. Der Vers taucht erst Lc 8, 19–21 auf. Diese Stellung ist bestimmt:

a) durch die Voranstellung von 8, 1–3,

b) durch den Bezug auf die Geschichte von Nazareth. Hier erfüllt sich das Wort 4, 23: jetzt wollen sie kommen und ihn „sehen" (vgl. zu diesem Ausdruck 9, 9!). D. h. – ganz anders als bei Mc – *nicht*, daß sie ihn ins Privatleben zurückholen wollen, sondern: am gebührenden Ort, nämlich in Nazareth, soll er wirken. Hier ist eine der charakteristischen Stellen, an denen die Exegese der Harmonisierung zu erliegen pflegt. Die marcinische Motivierung *ὅτι ἐξέστη* ist getilgt, und zwar um der Funktion des Stücks im Aufbau des Ganzen willen.

Mc 4, 1: der See ist getilgt. Kodex D „verbessert" nach seiner Art.

Die Situation von Mc 4, 10 ist zerstört.

Mc 4, 30 ff. ist durch eine Variante in einem anderen Zusammenhang ersetzt. Die Gleichnistheorie Mc 4, 33 f. entfällt.

Lc 8, 22 scheint auf den ersten Blick mit Mc 4, 35 sachlich ungefähr übereinzustimmen. Trotzdem ist der Unterschied groß, da im Vorangehenden der See bei Lukas eine so merkwürdige Rolle spielt, d. h. ausgemerzt ist. Er erscheint nicht regelmäßig als normaler Schauplatz des Wirkens, sondern taucht „am Rande" – nach der Epiphanie 5, 1–11 – nun wieder erstmals auf. Es herrscht also von vornherein eine andere Stimmung. Ein weiteres Moment tritt hinzu: auch jede Erwähnung des Landes *πέραν* ist bei Lc konsequent vermieden. Beides korrespondiert: die Reise über den „See" mit der Demonstration der Macht über die Tiefe (V. 31 *ἄβυσσος*) und die Reise ins „Jenseits" sind zu einem Abschnitt mit gedrängtem symbolischen Gehalt verknüpft. Auch das Auftreten drüben ist ja Machtepiphanie. Der See selbst liegt einsam; die

anderen Fahrzeuge aus Mc 4, 36 werden gestrichen. Nachher wird die Szenerie entsprechend geändert: Lc 8, 40 gegen Mc 5, 21. Das Volk erwartet ihn diesseits – es wagte sich nicht mit hinaus. Entsprechendes geschieht auch später.

Der See hängt mit der ἄβυσσος zusammen (V. 31); die Beschreibung des Sturms und seines Zusammenhangs mit dem See ist dämonisiert (V. 23). Die Ortsangabe V. 26 ist redaktionell, aus Mc 5, 21 erschlossen, aber mit anderem sachlichen Sinn; sonst hält sich Jesus immer innerhalb der Grenzen. Wenn Mc Jesus in die Dekapolis, nach Phönizien, nach dem Norden ausgreifen läßt, distanziert sich Lc sonst stets ohne *eine* Ausnahme.

Mc 6, 1–6 ist durch Lc 4, 15–30 ersetzt. Dadurch ist die folgende Aussendung anders qualifiziert.

Der redaktionelle Vers 9, 9 verändert den Gehalt der Herodesszene. Durch die Streichung von Mc 6, 17–29 entsteht ein enger Zusammenhang von 9, 10 mit dieser Szene (das darf aber natürlich nicht historisch ausgenützt werden). Das Lokal der Speisung ist gründlich verschoben: Mc 6, 32/Lc 9, 10. Der See verschwindet; dafür tritt Bethsaida ein (auch bei dieser Stadt ist durch nichts angedeutet, daß sie am See liegt [1]).

Durch die Auslassung der großen Mc-Partie 6, 45-8, 26 hat natürlich der Anschluß Lc 9, 18 gegenüber Mc 8, 27 anderen Sinn. Cäsarea Philippi fehlt jetzt, die Situation ist anders beschrieben. Lc schafft einen großen Sachkomplex: Manifestation durch Wunder – Bekenntnis – Leidensidee – Verklärung. Wie wichtig der Zusammenhang ist, zeigt z. B. Lc 9, 23: immer noch ist das Volk aus der Speisungsszene da. Mc 8, 32 f. fällt. Die Szenerie wird auf die typisch lukanische Doppelheit stilisiert: Esoterik-Wendung zur Öffentlichkeit (stark betont in 8, 23 gegen Mc!) [2].

Auf die Wandlung der Eschatologie in Lc 9, 27 und die Betonung „des" Berges V. 28 sei nur nebenbei hingewiesen, da diese Änderungen nicht die Komposition betreffen, aber kennzeichnend lukanisch sind.

Die *Verklärung* ist zweiteilig aufgebaut, wie später die *Einzugsszene* und die Szene auf dem Ölberg. Darin spiegelt sich ein eigenartiges Verständnis dieser Epiphanien (s. u. Anm. 2). Da das Gespräch beim Abstieg Mc 9, 9–13 gestrichen ist, ergibt sich wieder eine direkte Konfrontation der esoterischen Szene mit dem öffentlichen Auftreten. Lc

[1] Die Beurteilung der Lokalisierung hängt natürlich zusammen mit der Beurteilung der großen Mc-Auslassung. Die Annahme einer bewußten Auslassung leitet sich aus der Erfassung der lukanischen Geographie her.

[2] Diese Korrespondenz ist bei Lc geradezu zum Darstellungsschema geworden. Epiphanien haben bei ihm eben diese zwei Seiten: für die Seinen und fürs Volk. Vgl. 5, 1 ff. (Fischzug – Heilung); 6, 12 ff. (Berg – Ebene); 8, 22 ff. und 8, 40; Aussendung – Speisung; Verklärung – 9, 37; die Lukasform der Einzugsszene.

setzt sich so nicht nur durch Streichung marcinischer Aussagen von dessen Geheimnistheorie ab, sondern ersetzt sie durch seinen eigenartigen Schematismus von der erwähnten Doppelheit.

Mc 9, 28 fällt – Hausszenen mit den Jüngern gibt es vor dem Abendmahl nicht.

Der geheime Zug durch Galiläa wird scharf kritisiert durch ausdrückliche Betonung der Öffentlichkeit. Wieder wird der geographische Rahmen des Mc radikal zerschlagen. Galiläa und „der Berg" scheinen ganz anders zueinander zu liegen als bei Mc.

Daß Mc 9, 33 Kapernaum wieder getilgt ist, ebenso die Szene 9, 35 a, sei nebenbei angemerkt.

III

Der Reisebericht: Er ist nicht nach Quellenstoffen, sondern nach der redigierenden Kompositionsabsicht des Lc abzugrenzen. Er umfaßt auch Mc-Stoff. Die schon im Stil unverkennbaren „Reisenotizen" erstrecken sich über alle drei Schichten von Vorlagen: Mc, Q und Sondergut. Sie erweisen sich so als Redaktionsarbeit der letzten Hand. Das Reisemotiv stammt als solches aus Mc. Aber nun ist gerade kennzeichnend, daß es überwiegend fremdem Stoff aufgeprägt wird. Dadurch erfolgt Ausbau des Motivs zu einer eigenen Stufe der christologischen Entwicklung. Es steht jetzt eine ganz neue Disposition des Gesamtevangeliums vor uns:

a) Die eschatologische *Zwei*gliedrigkeit ist durch biographisch-heilsgeschichtliche *Drei*gliedrigkeit abgelöst.

b) Trotz geographischer Schwierigkeit ist das Schema konsequent durchgeführt. Die Schwierigkeit entsteht einmal aus der Tatsache, daß der bearbeitete Stoff z. T. gegen Einfügung in einen Reisebericht recht spröde ist, zum andern aus der Tatsache, daß die Reise entgegen der üblichen Anschauung *nicht* durch *Samaria* führt. So entsteht das Paradox, daß Jesus im selben Lande „reist", in dem er bisher schon „wanderte". Es löst sich, wenn man sieht, daß die Reise nicht primär eine Ortsveränderung, sondern eine christologische Stufe darstellen will.

c) Die Dauer derselben ist etwa als der Wanderzeit gleichwertig anzunehmen.

Als christologische Stufe ist die Reise Element eines völlig originalen Entwurfes des Lebens Jesu, der den Weg von der *ἀρχή* in Galiläa über das Leidensbewußtsein bis zur Erhöhung gliedert. Dieses biographische Bild ist wiederum als Ganzes eingebaut in einen Stufenweg der gesamten Heilsgeschichte, in der es einen Abschnitt sui generis zwischen Gesetzeszeit und Geist/Kirchenzeit bildet. Vom marcinischen Bau ist nichts

mehr da als ein Teil der Bausteine. Von dem mittleren Teil her wandelt sich im Rückblick die Funktion Galiläas wie im Vorblick die Jerusalems, des Reiseziels.

Als treibendes Motiv dieser ganzen Gestaltung zeigt sich die entstandene historische Distanz einmal zum Leben Jesu, andererseits zur Parusie hin. Nicht eine Wandlung der Zeit*vorstellung* ist das primäre, sondern der reale Fortschritt der Zeit selbst (hier liegt eine entscheidende Schwäche des CULLMANNschen Werkes über „Christus und die Zeit"). Das eschatologische „Jetzt" der Jesuszeit wird „mit der Zeit" zum historischen *Damals*. Und es wird im Blick auf das Ausbleiben der Parusie zum apokalyptischen *Einst* (Lc 21!). In der *Mitte* aber wird die Gestaltung der Kirche und des Einzellebens zum selbständigen Problem: Ekklesiologie und Ethik sind zu formen. Im Sinn dieser sachlichen Konzeption gestaltet Lc in und nach dem Reisebericht die Mc-Vorlage bis ins Detail um.

Mc 10, 1 ff. fehlt; Lc 18, 15 ff. bildet gegen Mc 10, 13 ff. einen anderen Anschluß. Die Szenerie Mc 10, 17 ist gestrichen. Die Tilgung von Mc 10, 32 zeigt, wie überlegt Lc arbeitet; sie ist Konsequenz aus dem Ausbau des marcinischen Reisemotivs zur christologischen Stufe. Das Motiv Mc 10, 35 ff. ist ins Abendmahl versetzt und auf alle Jünger ausgedehnt. Lc bindet sich ja stark an Petrus und die Zebedaiden. Sein Apostolatsbegriff scheint durch eine entsprechende Tradition bestimmt zu sein, wie seine eigenartige „Galiläer"ideologie vermuten läßt[1].

Die Szenen in Jericho sind durch Erweiterung des Stoffes verändert – Lc 18, 35 gegen Mc 10, 46, dann Lc 19, 1. Von der Lage Jerichos in der Nähe des Jordans und Peräas scheint Lc keine Vorstellung zu haben; er ist lediglich an der Lage der Stadt im Verhältnis zu Jerusalem orientiert.

Der Übergang zur Passionsgeschichte bietet ein besonders eindrückliches Beispiel der Redaktionsarbeit an *allen* übernommenen Quellenschichten. Wir beschränken uns wieder auf den Markusvergleich.

Lc 19, 11 ist redaktionelle Bildung. Dahinter steht die besondere Eschatologie des Lc und ihre Beziehung zur ideologischen Größe Jerusalem. Sachlich gehört sie zusammen mit den Ausführungen Lc 17, 20 ff., Lc 21, den wiederholten Aussagen über Jerusalem, mit dem Wort im Verhör Lc 22, 69 (gegen Mc 14, 62!), endlich act 1, 6 f. Literarisch setzt der Vers Mc 11, 1 voraus und polemisiert gegen Mc, ist also als bewußte Versetzung und Umgestaltung auf Grund verschiedener theologischer Anschauung zu beurteilen, zumal es sich um ein immer wiederkehren-

[1] Diss. S. 140 ff. (Der „Zug der Galiläer").

des Motiv im Zusammenhang mit der zentralen Jerusalemideologie handelt.

Lc 19, 28 nimmt Mc 10, 46 auf; aber auch hier dient der Baustein als Teilstück in einem ganz anderen Bau. Der Vers schließt jetzt zugleich den Bericht von der Reise ab und leitet über zum Erreichen des Ziels. Dieses ist aber genau genommen nicht Jerusalem als *Stadt*, sondern als Ort des Tempels. Die *Stadt* ist nicht Ziel des Einzugs! Sie wird erst später zur Passion betreten. Dazwischen liegt bei Lc ein längerer Zeitraum. Die Einzugsgeschichte wird gründlich umgebaut:

a) Aus der einheitlichen Mc-Erzählung vom Einzug und Eintritt in den Tempel werden zwei Szenen, getrennt durch die programmatische Darlegung über Jerusalem, 19, 39–44. Dafür wird die zweite mit der Tempel*reinigung* völlig verschmolzen. Die Szenerie der ersteren, der Zurufszene am Ölberg, ist redaktionell gestaltet: V. 37. Das bekannte Schema der Epiphanien liegt zugrunde: Zweiteilung nach dem Schema: die Seinen – die anderen. Nur die Jünger jubeln; das Volk sieht nur zu; das Verhalten desselben in der Passion ist so schon vorbereitet. Das gewöhnliche Bild vom Umschwung der Volksgunst ist in Lc durch nichts angedeutet.

b) Der Einzug führt in betontem Gegensatz zu Mc nicht in die Stadt, sondern in den Tempel: Lc 19, 45 gegen Mc 11, 11. Die kleine Streichung des Ortsnamens Jerusalem erhält Gewicht durch die programmatische Erklärung Lc 21, 37 f. und erweist sich als konsequente Durchführung eines bewußten Stils der Lokalisierung. Die nächste Folge ist natürlich, daß auch für einen Aufenthalt in Bethanien kein Raum und keine Zeit mehr bleibt. Jesus verläßt den Ort, den er nun erreicht hat, nur noch zum nächtlichen Aufenthalt auf dem „Berg", der nunmehr durch den Ölberg repräsentiert wird. Mc 11, 11 b muß fallen. Dafür tritt Lc V. 47 ein Vorblick auf das genannte Summar ein, damit auch schon eine Andeutung über Dauer und Personen des anhebenden Dramas. V. 47 schließt ja dicht an 45 f. an, da die Feigenbaumgeschichte gestrichen ist (auch diese Streichung ist theologisch motiviert: in Jerusalem geschehen keine Wunder, um die Passion nicht zu verhindern). Einzug und Reinigung bilden – nach der Abspaltung der Szene am Ölberg – eine straffe Einheit. Der Reinigung ist die eschatologische Symbolik des Mc genommen. Einzug/Reinigung sind der einheitliche Vorgang der Inbesitznahme des Tempels durch seinen rechtmäßigen Eigentümer („mein Haus"). Das Wort, das Jesus dazu spricht, ist nicht „Lehre" (Mc 11, 17), sondern mit dem Besetzungsakt verschmolzen.

Das marcinische Tageschema für den Jerusalemaufenthalt wird restlos aufgelöst; an seine Stelle tritt eine durchweg als länger dauernd be-

schriebene Lehrtätigkeit: 21, 37 f.; 19, 47; 20, 1 (gegen Mc 11, 27, wo es sich um das dritte Betreten der Stadt handelt; für Lc ist es ein beliebiges Mal eines längeren Aufenthalts). Ist bei Mc Jerusalem der Ort des Leidens/Sterbens, ist Jesu Tun und Lehren völlig diesem Gesichtspunkt untergeordnet, so tritt dafür bei Lc eine Periode des Wirkens ein, die als den früheren zeitlich gleichwertig anzusehen ist. Jesus übt die ihm zustehende Lehrtätigkeit im Tempel aus. Auf zwei Themen ist sie konzentriert: Erörterung von Gesetzesfragen und apokalyptische Belehrung. Unser gängiges Bild von der Jerusalemer Zeit hat mit der Lukasdarstellung so gut wie nichts zu schaffen.

Lc 20, 20 läßt andere Leute auftreten als Mc 12, 13, obwohl dadurch die Konfrontation mit den Sadduzäern der folgenden Geschichte verloren geht. Lc nimmt das in Kauf; denn er hat eine andere Absicht, die in 23, 2 zutage tritt: die dortige Anklage wird dem Leser sofort als bewußte Lüge durchsichtig; Lc hat so die Gegner indirekt, aber scharf charakterisiert. Die *politische Tendenz* seines Berichts ist vorbereitet.

Lc 21, 1 tilgt (gegen Mc 12, 41) den Eindruck, als komme Jesus eben in den Tempel – er ist immer schon da (vgl .Mc 12, 35 – Lc 20, 41). Noch deutlicher hebt er im folgenden ab: Mc 13, 1 und 3 streicht er. Die Symbolik der Mc-Szenerie, in der Jesus vom Ölberg auf den Tempel hinüberblickt, gibt er auf. Schon das Tempelwort ist nicht beim Verlassen des Tempels, sondern *in* demselben gesprochen, betont öffentlich, während es Mc nur vor den Jüngern gesprochen sein läßt. Die apokalyptische Rede hat von Anfang an durch ihre Öffentlichkeit eine andere Qualität. Wieder einmal ist „der Berg" nicht Ort der *Lehre*.

Die tiefgreifenden Änderungen in der Gliederung der Endereignisse gedenkt Vf. an anderer Stelle zu behandeln. Hier seien nur ein paar Hinweise auf die Umarbeitung des eschatologischen Mc-Grundrisses gegeben. Es handelt sich um unscheinbare redaktionelle Bemerkungen: Lc 21 V. 9 *πρῶτον*; V. 12 *πρὸ δὲ τούτων*; Streichung von Mc 13, 21–24 wegen des Zeitpunktes der Parusie (*μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην* fällt), V .27 *τότε*; Mc 13, 33–36 ist durch ein anderes Stück ersetzt. Diese kaum auffallenden Änderungen schaffen in Wahrheit einen ganz neuen eschatologischen Aspekt, der bestimmt ist durch die lukanische Anschauung von der unbestimmten Ferne der Parusie.

Zwischen Mc 14, 1 und Lc 22, 1 bemerkt man zunächst kaum einen sachlichen Unterschied. Trotzdem besteht er, sogar sehr tief: bei Mc kommt Jesus nach Jerusalem zum Fest; nun muß der Anschlag noch rechtzeitig vorher erfolgen. Bei Lc ist er schon lange da, lange hat er öffentlich gelehrt – nun, *gerade auf das Fest*, erfolgt der Anschlag. Die Mc-Notiz ist durch Streichung von V. 2 a ins Gegenteil verkehrt. Steht

eine Passahopfersymbolik hinter dieser Umkehrung? Erklärt sich von hier die seltsame Wendung der Barabbasepisode bei Lc?

Die Salbung in Bethanien paßt nicht in den Rahmen des Lc.

Lc 22, 3 nimmt – ohne einen Anhalt in Vorlagen – die Angabe 4, 13 auf.

22, 10 ist erstmals vom Betreten der *Stadt* die Rede, d. h. symbolisch: *jetzt*, nachdem der Satan wieder da ist (übrigens am gleichen Ort, wo er einst von ihm abgelassen hatte!), beginnt die Passion (also nicht schon mit dem Einzug; der eröffnete die Zeit der Tempellehre). Jetzt häuft sich das charakterisierende Wort *πειρασμός*.

Die Eigenart des lukanischen Abendmahlsberichts kann als bekannt vorausgesetzt werden.

Daß 22, 31–34 die lukanische Kritik an der Mc-Aussage über die Flucht der Jünger enthält, ist bekannt. Sie fliehen nicht, sie sind die *διαμεμενηκότες*[1]. Aber sie sind der Anfechtung ausgesetzt.

22, 35–38: ein Summar über den Sinn des Lebens Jesu, das die Erfüllung jener Ansage in Nazareth feststellt. Nachträglich wird der Sinn der Ausrüstung der Jünger gedeutet: sie war dem Frieden in der Umgebung Jesu angepaßt und symbolisiert den Gegensatz zur Gegenwart des Verfassers, der Zeit des Kampfs und der Verfolgung.

22, 39: *κατὰ τὸ ἔθος* bleibt im Stil der Lokalisierung.

Mc 14, 28 widerspricht dem Ziel des ganzen Lc-Evangeliums, den Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem. Lc kennt den Vers und biegt ihn an späterer Stelle sorgfältig um (24, 6 f.); hier aber tilgt er ihn.

An die Stelle von „Gethsemane" tritt „der Berg"; die Erklärung der Streichung dieser Örtlichkeit aus „unüberwindlicher Abneigung gegen semitische Ortsnamen" ist dem lukanischen Stil nicht angemessen.

Die bekannten starken Veränderungen in der Gestaltung der Passionserzählung sind hier nicht zu wiederholen. Hat man einmal die spezifischen theologischen Motive des Verfassers erkannt, so erweisen sie sich größtenteils als Redaktionsarbeit, die nicht Annahme zusätzlicher Quellen erfordert. Daß in geringem Umfang neuer Stoff aufgenommen ist, soll damit nicht bestritten sein. Einige Beispiele: Die Motive vom „Berg", vom Schlaf (dessen Begründung!), von der himmlischen Erscheinung stellen die Ölbergszene in beabsichtigte Parallele zur Verklärung, der ja Lc die straffe Beziehung zur Passion gibt.

[1] *ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου* meint nicht vergangene während des bisherigen Lebens, sondern die jetzigen. Die Behauptung, Lc schildere das Leben Jesu als ständige Versuchung, gibt genau das Gegenteil seiner Anschauung wieder. Vgl. den Vers 4, 13, der 22, 3 aufgenommen wird, also dem Lc in der Abfassung dieser Stellen vor Augen schwebt. Die anschließenden Verse 22, 35 ff. bestätigen dies ausdrücklich.

Hinter dem pragmatisch glatten Ablauf der Ereignisse bei Lc stehen eigentümliche Anschauungen. Das Verhör vor dem Hohen Rat ist in Dialogform stilisiert mit der Absicht, ein Kompendium der christologischen Terminologie vorzuführen. Lc belehrt, daß die Titel „Messias", „Menschensohn" und „Gottessohn" sachlich identisch sind. Zunächst gibt Jesus auf die Frage nach dem Christustitel keine, dann eine indirekte Antwort, indem er vom Menschensohn spricht. Dann kommt der sachliche Zielpunkt: „Gottessohn" (vgl. das redaktionelle *οὖν* V. 70). Auch dieses christologische Summar spiegelt die lukanische Eschatologie: Lc kann sich nicht vorstellen, daß die Angeredeten die Parusie noch sehen werden – die ist ja noch lange nicht –, und setzt dafür eine Aussage über den künftigen Zustand des Menschensohnes (der unbestimmt lange dauert). Daß durch diesen Dialog das Zeugenverhör überflüssig ist, hat sich Lc klar gemacht und schon oben danach gehandelt. Das Tempelwort streicht er. Nach Lc 21 ist der Tempel durch das Verhalten der Juden (denen er gar nicht rechtmäßig gehört) zur profanen Größe geworden und hat mit den eschatologischen Ereignissen überhaupt nichts mehr zu tun.

Die Anklage 23, 2 ist durch 20, 20 ff. als Lüge charakterisiert. Mc 15, 4 fällt; Jesus verweigert also der römischen Obrigkeit keine Antwort. Mit 23, 3 ist ja Pilatus genugsam informiert und kann den offiziellen rechtlichen Befund fixieren: V. 4 – der Ausspruch erhält durch V. 22 prinzipielles Gewicht (vgl. V. 14). Es handelt sich durchweg um Redaktionsarbeit, die sich zwar an Mc anlehnen kann, aber von Lc selbständig zur apologetischen Theorie ausgebaut ist.

Man wundert sich gelegentlich, daß die Verurteilung Jesu durch Pilatus bei Lc nicht deutlicher erscheine. Nun, sie ist nicht nur undeutlich; sie ist überhaupt nicht da, ist vielmehr bewußt getilgt. Pilatus stellt den rechtlichen Befund fest; er verurteilt Jesus nicht, sondern „überläßt" ihn dem *θέλημα* der Juden; *diese* richten ihn hin – vgl. V. 25 mit 26. Sämtliche Beziehungen auf die Römer als Vollstrecker sind sorgfältig ausgemerzt (Mc 15, 16 ff.!). Dafür setzt Lc ein weiteres Jerusalemwort ein.

Das Stundenschema der Kreuzigung ist aufgelöst. Daß die späteren Augenzeugen dabei sein müssen, ist unerläßlich. Und daß sie als „Galiläer" gekennzeichnet werden, gehört zu den grundlegenden Motiven des lukanischen Geschichtsbildes. Denn Lc vertritt eine ausgeprägte Galiläerideologie, die keineswegs mit seiner Jerusalemideologie in Spannung steht, sondern mit ihr zusammengehört. Traditionsträger ist die Galiläergruppe, die sich durch Jesus nach Jerusalem geführt weiß und nun den rechtmäßigen Anspruch auf diese Stadt erhebt; denn sie ist der „Anfang" des wahren Israel.

Daß in der Kreuzigungsszene die Tilgung der Erwähnung des Elia und das Motiv von der Unwissenheit der Täter wiederum typische Anschauungen sind, sei noch angemerkt. Endlich rundet Lc sein Bild ab durch den Bericht von den Erscheinungen in Jerusalem.

V

Wir versuchen, die Motive, die uns begegnet sind, zusammenzustellen.

Als Grundmotiv aller theologisch-sachhaltigen Änderungen, die Lc an seinen Vorlagen vornimmt, erscheint das Faktum des Ausbleibens der Parusie. Es bestimmt seine Christologie, seine Ekklesiologie, das Bild vom eschatologischen Ablauf, und treibt zur Umsetzung der akuten Eschatologie in einen breiten heilsgeschichtlichen Entwurf. Als erster der uns bekannten Schriftsteller erfaßt Lc das Problem der Zeitverschiebung in seiner Tragweite – und weicht ihm nicht aus. Hier liegt seine grundlegende theologische Leistung. Mit der üblichen Lösung kann er sich nicht mehr abfinden: mit dem Verharren im Trotzdem. Dies würde vielleicht genügen, wenn es sich abstrakt um „Zeit" handelte; aber diese Zeit ist in concreto *Verfolgung*. Es ist die Situation der ecclesia pressa, nicht die Zahl der Jahre, welche die Ferne der erhofften Parusie als „unendlich" erscheinen läßt. Und nun begegnet Lc dieser Situation durch einen radikalen Umbau der Gestalt der Endhoffnung – einen solchen Umbau, daß die Unabsehbarkeit des Wartens kein Einwand mehr ist, daß gerade in diese Unabsehbarkeit herein eine zeitlos gültige Botschaft ertönt. Ergebnis dieser Bearbeitung des eschatologischen Problems ist die uns vorliegende lukanische Gesamtkonzeption:

a) Die Zeitform des Kerygmas wird durch zeitlose Wesensaussage ersetzt. Nicht das *Kommen* sondern das *Sein* des Reichs wird ausgerufen, das jetzt schon *ist* – aber im Jenseits. Ist das Trost für die Verfolgten? Ja, denn das Reich ließ sich im Bilde sehen – im Leben Jesu. Und das Reich wird eines Tages sichtbar anbrechen (genauer: wir werden in das Reich geholt; diese Vorstellung verdrängt die vom Kommen). Dann ist es prinzipiell gleichgültig, wie lange sich die Zeit zwischen den „beiden Adventen" dehnt. Denn das Bild bleibt, und zwar wirksam durch – den Geist. Die durch Leben und Auferstehung Jesu begründete Gewißheit ist stark genug, auch die längste Zeit der Not zu überbrücken.

b) Der Faktor „Zeit" wird dabei keineswegs ausgeschieden. Vielmehr setzt Lc *Zeit-* und *Wesens*aussagen in Korrespondenz. *Das* ist das wesentlich Neue seines Entwurfs. Das Reich *ist*, aber es ist nicht *bei uns*. Aber: es *wird* eines Tages bei uns (bzw. wir in ihm) sein. Der Ausblick auf dieses zeitliche Ereignis seiner Realisierung ist unabdingbar. Je we-

niger das *Wesen* des Reichs eschatologisch begriffen wird, desto stärker müssen die *Ereignisse* der Endzeit beschrieben werden. Dem anderen Reichsbegriff entspricht eine Verschiebung der Eschatologie ins Apokalyptisch-Vorstellige. Klassisch zeigt das die Stelle Lc 17, 20 ff. Aber konstitutiv ist das *Daß* dieses Eintreffens, nicht sein Zeitpunkt; dieser ist durch die Wesensbestimmung prinzipiell unerheblich geworden, und so kann Lc trotz seines Ausbaus der apokalyptischen Vorstellung den Kampf gegen Berechnung des Endes mit schärferen Waffen führen als seine Vorgänger.

c) Der Dehnung der Zukunft entspricht die Dehnung der Vergangenheit zum historischen Leben Jesu hin. Aus derselben zeitlichen Distanz, aus der die Parusie zum *apokalyptischen* Phänomen wird, wird dieses Leben Jesu zum *historischen*. Wiederum muß die Distanz überbrückt werden – durch Ausarbeitung des zeitlosen *Sinns*. Durch diese Doppelbeziehung nach vorwärts und rückwärts ist die Bestimmung der jetzigen Situation der Kirche als Situation „zwischen den Zeiten" hergestellt.

Die eschatologische Stilisierung des Wirkens Jesu wird durch eine ausbreitende Schilderung ersetzt. Die Konfrontation Galiläa–Jerusalem weicht der Darstellung dreier Epochen, die zugleich Entwicklungsstufen vom Messiasbewußtsein über das Leidensbewußtsein zur Ausübung des Kultkönigtums über Israel im Tempel darstellen. Der ganze Ablauf des Lebens hat doppelte Bedeutung: einmal eine typische, dauernde: er stellt zeitlos gültig die Heilszeit dar, in der wir einst sein werden. Zum andern eine historisch-einmalige, sofern diese Darstellung eingeordnet ist in den Ablauf einer dreistufigen Heilsgeschichte und selbst die mittlere Stufe bildet. Das Geschehen zwischen Schöpfung und Weltende ist gegliedert:

1. Zeit des Gesetzes und der Propheten, des historischen Israel als Verheißungsträgers.

2. Zeit Jesu, gekennzeichnet negativ durch die Abwesenheit des Satans, positiv durch den Gottesfrieden, durch die Realisierung des Heils, wie sie Lc 4, 18–21 beschrieben ist. Mit der Passion ging diese Zeit zu Ende, die dritte Epoche brach an.

3. Die Zeit der Kirche, der Anfechtung. Die Kirche ist nunmehr der Heilsträger, „Israel", erwiesen durch die Anabasis Jesu in den Tempel und fortdauernd erwiesen durch den Geist. Ihre Lage heißt Verfolgung; aber durch Kenntnis der vergangenen und künftigen Heilsereignisse ist sie fähig, diese zu überstehen.

Der heilsgeschichtliche Entwurf ist nicht Ursache, sondern *Symptom*, nämlich der Verschiebung im eschatologischen Selbstverständnis der Kirche. Und die „historische" Erfassung des Lebens Jesu ist ein *theolo-*

gischer Vorgang. Daß dann im einzelnen Mittel der profanen Geschichtsschreibung aufgenommen werden, ist wiederum Folge, nicht Ursache.

Blicken wir nochmals zurück, dann wird uns der Zusammenhang des merkwürdigen geographischen Doppelrahmens, in den Lc die Gestalt des Lebens Jesu einzeichnet, mit der Struktur seines theologischen Denkens überhaupt sichtbar: es korrespondiert die zeitlose Symbolik einer *typischen* Szenerie mit der „*historischen*" Palästinaszenerie (wobei Lc freilich keine zutreffende Vorstellung vom Lande besitzt). Beides ist verknüpft zu einer Einheit, welche der Einheit von zeitlosem Reich und zeitlicher Parusie, zeitlosem Wesen Jesu und seinen zeitlichen Taten, entspricht.

Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche[1]

Von Hans Frhr. von Campenhausen

Herbert Girgensohn zum Geburtstag

I

In der ablehnenden Stellung zum Bild, vor allem zum Gottesbild und jeder bildlichen Darstellung des Heiligen, ist das junge Christentum Erbe des Judentums und damit einer uralten Tradition, deren weite religionsgeschichtliche Hintergründe HUBERT SCHRADE jüngst ausführlich geschildert hat[2]. Kein Zweifel, daß das Judentum der hellenistischen Synagoge sich durchaus nicht immer streng an das Mosaische Gebot gehalten hat[3], und auch die frühe Christenheit wird es gelegentlich übertreten haben; das läßt sich namentlich für einige gnostische Sekten unmittelbar belegen. Aber das sind Ausnahmen. Grundsätzlich gilt in der vorkonstantinischen Zeit das Verbot des Gottesbildes und

[1] Dieser Vortrag beansprucht nicht, neue Forschungsergebnisse vorzulegen. Es erschien mir aber nützlich, die in den letzten Jahrzehnten an verschiedenen Punkten gewonnenen Erkenntnisse einmal zusammenzufassen und die durchlaufende Linie der theologischen Gesamtentwicklung schärfer auszuziehen.

[2] HUBERT SCHRADE, Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im alten Orient. 1949; dazu GERHARD v. RAD in Verkündigung und Forschung, 1952.

[3] Vgl. WERNER GEORG KÜMMEL, Die älteste religiöse Kunst der Juden, Judaica 2 (1946) 1–56.

aller „christlichen Kunst", so gut wie das erste Gebot des Alten Bundes in Geltung bleibt. Mit dem Übergang in die heidnische Welt gewinnt es auch in der missionarischen Verkündigung einen verstärkten Nachdruck. Man sieht[1], wie sich der erste Artikel gleichsam vor den zweiten schiebt: die Bekehrung zum Christentum ist sozusagen gleichzeitig und zunächst auch eine Bekehrung zum Judentum.

In Wirklichkeit liegt in diesem Zugleich freilich ein Problem beschlossen. Die Verhältnisbestimmung des II. zum I. Artikel ist die entscheidende theologische Frage, die den späteren Bilderstreitigkeiten zugrunde liegt, und noch die Auseinandersetzungen der lutherischen und der reformierten Kirche um das Bilderverbot lassen sich von hier aus beleuchten. Die Langsamkeit, mit der der theologisch-christologische Ansatzpunkt für die Diskussion entdeckt wird und schrittweise zur bestimmenden Bedeutung gelangt, besagt nichts gegen sein tatsächliches Gewicht. Sie ist vielmehr durchaus typisch. Gerade dort, wo es sich um die Bewältigung neuer, von außen herantretender Fragen handelt, braucht die Kirche zur sachgemäßen Erfassung des Gegenstandes und seiner geistigen Durchdringung immer viel Zeit.

Das, worum es geht, wird schon im frühchristlichen Gebrauch des Ebenbild-Begriffes erkennbar[2]. Das Wort *εἰκών*, „Bild" Gottes, wird im N. T. nicht nur für Christus, sondern auch für den Menschen gebraucht, wie dies der alttestamentlichen Überlieferung (Gen. 1, 27) entspricht. Aber primär handelt es sich im frühen Christentum doch fast immer um einen christologischen Titel, der – ähnlich wie die verwandten Vorstellungen des *ἀπαύγασμα* und dergleichen – nicht den Abstand, sondern den Zusammenhang mit Gott betonen will, die wesenhafte Göttlichkeit und Gottzugehörigkeit seines Trägers, eine Vorstellung, deren ursprünglicher Sinn erst im arianischen Streit rationalisierend verwirrt wird. Erst dadurch, daß Christus Mensch geworden ist und die göttliche Herrlichkeit wie im Spiegel offenbart, wird der Begriff auch für die Menschen wieder wesentlich. Sie werden durch ihn an sein göttliches Bild herangezogen und in ihrem natürlichen Wesen „verwandelt", kraft der wunderbaren Offenbarung, die durch das Evangelium, das Zeugnis Gottes, die Verkündigung im Worte aktuell gemacht wird. Der philosophische Gedanke des Ebenbildes und der ursprünglichen Gottver-

[1] Z. B. I. Thess. 1, 9 f.

[2] Eine Sammlung der Hauptstellen bei EDMUND SCHLINK, Gottes Ebenbild als Gesetz und Evangelium. Ein Lehrstück der Dogmatik im Umriß in: Der alte und der neue Mensch, Aufsätze zur theol. Anthropologie – Beitr. z. Evang. Theol. 8 (1942) 86–87; weitere dogmatische Erörterungen zum Thema im Doppelheft 7/8 der Evangel. Theol. 11 (1951/52); ökomen. Konferenz orthodoxer und evang. Theologen über Probleme der theol. Anthropologie vom Juni 1952.

wandtschaft des Menschen dürfte nur Act. 17 stärker hereinspielen; im allgemeinen tritt er auffallend zurück. Der gnostisierende, schöpfungs- und naturferne Charakter des frühen Christentums, das ganz am Gedanken der wunderbaren Erlösung orientiert ist, kommt darin im Gegensatz zur späteren, „katholischen" Theologie sehr deutlich zum Vorschein. Diese Tendenz ist so stark, daß das Schöpfungswort der Genesis z. B. im Barnabasbrief 5, 5 zunächst überhaupt nur auf Christus bezogen ist, daß manche Gnostiker das „Bild" (im Gegensatz zur „Ähnlichkeit") Gottes nur den pneumatischen, ihrem Wesen nach höher gearteten Vollkommenen zusprechen wollen und es den „psychischen" Menschen ausdrücklich absprechen (Exc. ex Theod. 50. 54 u. a.) und daß noch Klemens von Alexandrien trotz offenkundiger Berührungen mit der philosophischen Tradition das Ebenbild wie ein fremdes, dem Menschen nur beiwohnendes, sein Schicksal teilendes Wesen behandelt, das nur von Christus herkommt und mit ihm identisch bleibt (protr. 59, 2 f.). Wo von der Ebenbildlichkeit des Menschen geredet wird, da handelt es sich also in erster Linie immer um eine dem Christen oder noch besser: der Gemeinde verliehene, geschenkte, neue und wunderbare Gotteswirklichkeit, die der Mensch als solcher nicht ohne weiteres ist, sondern die er in Christus oder durch den Geist empfangen hat, und die ihm nur einwohnt wie der göttliche Herr in einem irdischen Tempel.

Durch die ständige Polemik gegen den heidnischen Anthropomorphismus, mit dem die Kirche das Erbe der philosophischen Kritik und Aufklärung übernimmt[1], wird der Gedanke des gott-menschlichen Abstands weiter verschärft. Die Entschiedenheit, mit der z. B. Aristides (7, 1–3) jeden Zusammenhang des Menschen mit der divina natura verwirft, streift, von der späteren Theologie her beurteilt, fast schon an die Grenze des christlich Erträglichen. Andererseits wird es gerade so möglich, gegen das Judentum schon vom Alten Testament aus den Schriftbeweis für Christus zu führen: die eherne Schlange, die Moses aufrichtet, bleibt so lange ein unerträglicher Widerspruch gegen sein eigenes Bildverbot, als man in ihr nicht den Prototyp des gekreuzigten Jesus Christus erkennt. Nur so, als Christussymbol verstanden, hört die vermeintliche Kreaturvergötterung auf, Kreaturvergötterung zu sein, weil sie nichts anderes ist als die geheimnisvolle Anbetung des menschgewordenen Gottessohnes (Justin, dial. 94; 112, 1–3; vgl. Tert. idol. 5). Im Kampf um das Verständnis der vollen Gottheit Christi, der das Ebenbild des Vaters war, werden so zuerst die Formeln und Vergleiche begründet,

[1] Johannes Geffcken, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, Arch. f. Rel. Wiss. 19 (1916/19) 286–315.

die später zur Rechtfertigung der leibhaftigen Bilder und des kirchlichen Bilderdienstes verwandt werden[1].

II

Diese Folgerung kann natürlich so lange nicht wirklich aktuell werden, als es eine christliche Kunst, insbesondere eine repräsentative, kultische Kunst der Christen noch gar nicht gibt. Davon kann in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche keinesfalls die Rede sein. Der von Hugo Koch geführte und von Walter Elliger erweiternd wiederholte Beweis[2] braucht heute nicht mehr geführt zu werden. Der wesentlich dekorative (wenn auch symbolisch-dekorative) Schmuck der römischen Katakomben und der frühen christlichen Sarkophage, die beide erst mit dem Anfang des dritten oder allenfalls mit dem ausgehenden zweiten Jahrhundert beginnen, kann dagegen nicht ernsthaft ins Feld geführt werden. Die simonianischen Kultbilder von Simon Magus und Helena und die „authentischen" Christusbilder der Karpokratianer, von denen Irenäus berichtet, dürfen theologisch auch nicht allzu wichtig genommen werden. Sie sind in erster Linie zweifellos das gewesen, was auch Irenäus, Eusebios und Epiphanios in ihnen sehen, nämlich ein Zeichen der groben Paganisierung, des Synkretismus. Darin entsprechen sie vom Christentum aus einer heidnischen Erscheinung wie dem Lararium des Kaisers Alexander Severus, in dem – nach einer allerdings zweifelhaften Nachricht der Historia Augusta – neben den alten Götter- und Herren-Bildern auch Christus und Abraham Platz gefunden hätten. Nicht nur die Polemik Tertullians, auch die späteren kirchenrechtlichen Verfügungen, die die Künstler in der Kirche mit Schauspielern, Bordellwirten und ähnlichem Volk zusammenstellen, sprechen hier eine deutliche Sprache.

Diese bilderfeindliche Einstellung der frühen Kirche hat, auch wenn man von ihrer jüdischen Herkunft absieht, durchaus nichts Überraschendes an sich. Man muß sich nur vergegenwärtigen, daß die Kirche der ersten drei Jahrhunderte mit dem herrschenden Heidentum, seinen Idolen, seinem Aberglauben und seinen abgöttischen Greueln in einem unausgesetzten Kampfe lag, und daß sich der Kampf immer wieder um

[1] Das Bild des Königs, das Achtung und Ehre fordert, erscheint, noch nicht im späteren Sinne voll ausgeführt, bei Iren. haer. I 8, 1, typisch bei Methodios resurr. II 24. Das vielzitierte Basilius-Wort *ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ εἰς τὸ πρωτότυπον διαβαίνει* steht in der trinitarischen Spekulation von spir. s. 18, 45.

[2] Hugo Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen 1917; Walter Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den zeitgenössischen Schriftstellern). 1930. Ich begnüge mich für die im folgenden benutzten Texte mit einem summarischen Hinweis auf diese zwei Untersuchungen.

das Opfer für die „Götzenbilder" konzentrierte, vor denen das Blut der Märtyrer floß. Hier erscheint für die von Haus aus kunstfremde Kirche vor allem das Wesen der „Kunst". Die gesamte antike Kunst ist von der Wurzel her kultisch bestimmte Kunst, die in diesem Sinne – ähnlich wie die kirchliche Kunst des hohen Mittelalters – das ganze Leben durchtränkt, und trotz der seit hellenistischer Zeit sich entwickelnden, rein ästhetischen Kunstbetrachtung und Kunstpflege[1], ist die Frage wohl erlaubt, wieweit eine im strengen Begriff „neutrale", weltliche Kunst vorchristlich überhaupt gedacht werden kann. Schon die heroisch-mythologische Thematik mußte in der Kirche als „Heidentum" empfunden werden, und schien ein klares Entweder-Oder zu fordern. Wenn in dem legendarischen Martyrium der Quattuor Coronati diese christlichen Künstler die Herstellung eines Sol ohne weiteres übernehmen und erst am Asklepiosbilde zu Märtyrern werden, so spiegelt sich in dieser Unterscheidung von Götzenbild und Natursymbol mehr das Empfinden einer späteren Zeit – oder höchstens ein mehr praktisch als theologisch vertretbares Suchen nach einem Mittelweg, das auch sonst begegnet.

Dazu tritt dann das moralisch-pietistische Mißtrauen gegen die Künstler und die Kunst überhaupt. Man weiß von dem schlechten Lebenswandel der Künstler und verabscheut die obszönen Motive, die doch mit Vorliebe behandelt werden. Auch im besten Falle bleibt die Kunst ein überflüssiger Luxus, der den Armen die Unterstützung entzieht, und ist eine Angelegenheit der weltlichen Eitelkeit, die in der Kirche keinen Platz haben soll. Das sind Gedanken, die mit „Bilderfeindschaft" unmittelbar nichts zu tun haben, aber bis zu den Reformbestrebungen der Mönchsorden und den Verwüstungen der Bilderstürmer immer wieder aktuelle Bedeutung gewinnen. Überhaupt ist die ganze weltflüchtig-spiritualistisch-asketische Tendenz des alten Christentums der Entfaltung und Anerkennung einer christlichen Kunst nichts weniger als günstig. Unter den vornicänischen Kirchenvätern ist Klemens von Alexandrien wohl der einzige, der für die Fragen der Kunst und der Schönheit überhaupt ein Gefühl gehabt hat[2]. Aber auch er kennt keine „christliche" Kunst[3] und sucht das Ziel der wahren Schönheitsliebe jenseits der sinnlichen Dinge im Urquell aller geistigen Schönheit bei Gott.

---

[1] Hierzu THEODOR BIRT, Laienurteil über bildende Kunst im Altertum. 1902, und vor allem BERNHARD SCHWEITZER, Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike. 1925.

[2] Um so schlimmer freilich, wenn sie sich in den Dienst der Götzen gestellt haben, die ohne die ästhetische Verklärung in ihrer Nichtigkeit schnell offenbar würden: protr. 46.

[3] Die harmlosen Siegelbilder, die einem Christen allein anstehen, müssen nach paed. III 59, 2–60, 2 offenbar noch bei heidnischen Verkäufern ausgewählt werden;

III

Auf diesem allgemeinen Hintergrunde ist dann auch die besondere Frage der Erlaubtheit und Möglichkeit eines Christus-Bildes zu sehen. Sie taucht mit voller Schärfe bei Eusebios von Caesarea auf. Euseb ist auch sonst ein Gegner christlicher Heiligenbilder. Das Erzbild Christi in Paneas, ursprünglich wohl eine Asklepiosstatue, die dann als Christusbild mißverstanden und auf die geheilte Blutflüssige zurückgeführt wurde, kann er sich nur so erklären, daß jenes Weib *ἐθνικῇ συνηθείᾳ* seinen Dank nicht besser zu äußern wußte. Einer Frau, bei der er angebliche Petrus- und Paulusbilder, in Wirklichkeit, meint Euseb, wohl irgendwelche Philosophenporträts, entdeckt, nimmt er sie kurzerhand fort. Aber gegen ein Bild Christi hat er sich am ausführlichsten und in streng grundsätzlicher Weise ausgesprochen.

Anlaß dazu bildete das Ersuchen von niemand geringerem als Kaiser Konstantins Schwester Konstantia, die sich an den gelehrten Bischof mit der Bitte gewandt hatte, ihr ein Bild Christi zu verschaffen, und die nun eine eingehende Belehrung über das Ungehörige eines solchen Wunsches in Empfang nehmen muß. Ein Bild Christi nach seiner göttlichen Gestalt kommt von vornherein nicht in Betracht und würde dem ausdrücklichen Verbote, Gott abzubilden, widersprechen, das überall in der Kirche befolgt werde. Aber auch das Bild seiner menschlichen Erscheinung war schon zu Lebzeiten Jesu derartig von göttlicher Herrlichkeit überstrahlt und verschlungen, daß die Jünger seinen Anblick auf dem Verklärungsberge nicht ertrugen und es als ganz unmöglich beurteilt werden muß, es „mit toten, leblosen Farben" wiederzugeben. Vollends nach der Himmelfahrt, die alles Sterbliche seines Wesens abstreifte und die Knechtsgestalt in die Herrlichkeit Gottes umschuf, ist es ausgeschlossen, von seiner unbegreiflichen Gestalt – wenn man eine göttliche und geistige Wesenheit überhaupt noch „Gestalt" (*μορφή*) nennen kann! – ein Bild zu malen. Es würde einem dann wie den Heiden ergehen, die beim Versuch Gott darzustellen in Wirklichkeit doch nicht die geringste wahre Ähnlichkeit erzielt haben, sondern immer nur menschliche Gestalten hervorbringen konnten.

Diese Ausführungen aus dem frühen 4. Jahrhundert sind darum so lehrreich und interessant, weil sie von der späteren christologischen Kontroverse um die zwei Naturen Christi noch ganz unberührt sind. Sie zeigen in naiver, ungebrochener Weise dieselbe Richtung auf Verkürzung des Menschlichen in der Person Jesu, wie sie vorher gröber im

---

dagegen sind die Kelche mit Darstellungen des guten Hirten, von denen Tertullian pud. 7, 1; 10, 12 spricht, wohl schon christliches Fabrikat.

Doketismus der Gnosis, später verfeinert in der monophysitischen Christologie zum Vorschein kommt. Das Sterbliche wird überstrahlt, verwandelt und verschlungen von der übermächtigen Gewalt der himmlischen Glorie. Dies ist die Grundtendenz der gesamten altkirchlichen Christologie oder richtiger: eine Grundgefahr, mit der sie von jeher zu ringen hatte und später auch bewußt ringt. Es ist die der modernen Christusauffassung entgegengesetzte Gefahr; denn heute erscheint vielmehr die Menschheit Christi fest und selbstverständlich und nur ihr Verhältnis zur Gottheit schwierig und problematisch. Christus war nach Euseb. (demonstr. ev. IV 10, 20) *τικτόμενος μὲν ἡμῖν ὁμοίως καὶ θνητοῦ δίκην ἀνθρώπου ἀμφιεννύμενος, ὡς δ' οὐκέτι ἄνθρωπος, ἀλλὰ θεός.* Unter diesem Gesichtspunkt ist besonders seine wunderbare, jungfräuliche Geburt bedeutsam, und die Auferstehung hat den rückläufigen Vergottungsprozeß besiegelt: *ὁ πᾶς ἄνθρωπος ὑπὸ τῆς θεότητος „κατεπίνετο", καὶ πάλιν θεὸς ἦν ὁ θεὸς λόγος, οἷος καὶ πρὶν γενέσθαι ἄνθρωπος, καὶ συναπεθέου γε τὸν ἄνθρωπον.*

Das hat mit dem „Arianismus" Eusebs gar nichts zu tun. Es wirkt sich hier nur dieselbe, allgemein herrschende Gedankenrichtung aus, der Ende desselben Jahrhunderts auch der streng nicänische Apollinaris von Laodicea erlegen ist, wenn er sich die Vereinigung des göttlichen und menschlichen Wesens im Gottmenschen nur unter zugestandener Verkürzung der menschlichen Natur überhaupt vorstellen und theologisch plausibel machen kann. Diese doketisierende Christologie steht nun vor dem Hintergrund einer streng spiritualistischen oder transzendentalistischen Fassung des Gottesgedankens und der Heiligkeit überhaupt, die nicht nur das Christusbild, sondern alle „materiellen" und sinnlichen Vermittlungen und somit auch alle heiligen Bilder schlechthin verwirft. Dabei hat Eusebios die abschreckende Macht des heidnischen Götzendienstes in ihrer verführerischen Gewalt noch ganz unmittelbar vor Augen.

IV

Allein die Entwicklung schreitet seit Konstantin schnell weiter. Das alttestamentliche Verbot der Gottesdarstellung hat Konstantin selbst allem Anschein nach nirgends übertreten und auch sonst keine heiligen, kultisch verehrten Bilder zugelassen. Aber indem er das Labarum zu einem christlichen Symbol erhob, dem als Feldzeichen und gewiß auch sonst die heidnischen Formen sakraler Verehrung zuteil wurden, hat er zum erstenmal in die geschlossene theologische Front der Kirche eine Bresche gelegt, und das ist nicht ohne weitergreifende Folgen geblieben[1].

[1] Dagegen hatte noch Minucius Felix, Oct. 28, 6 erklärt: cruces nec colimus nec optamus, und kein Kirchenvater vor Konstantin bejaht oder erwähnt auch nur

Dazu kommen die repräsentativen Bedürfnisse der offiziellen Staatskirche, deren großartige Bauten und Ausstattung auch die Kunst und den Luxus in Anspruch nehmen. Die alte pietistische Aversion gegen Pomp und Pracht verschwindet zwar nicht gänzlich – sie gewinnt im Gegensatz z. T. sogar einen verschärften, mönchisch-asketischen Akzent; aber sie kann, aufs große Ganze gesehen, doch nicht mehr puristisch durchgehalten werden. Neben der Darstellung des Kreuzes und mehr dekorativen und genrehaften Motiven erscheinen in den Kirchen alsbald auch szenische Darstellungen, biblische und ganz besonders auch martyrologische Szenen, die als solche keinen Anstoß erregen, sondern von den Theologen selbst z. T. freudig begrüßt werden[1]. Bilder der Heiligen, sogar noch lebender Heiliger (Paulinus neben Martin von Tours), Christi selber und der Apostel bleiben nicht aus. Nur eine Darstellung Gottvaters ist wie früher und wie im ganzen Altertum völlig ausgeschlossen[2].

Aber ganz ohne Widerspruch ist diese Entwicklung gleichwohl nicht verlaufen. Durch die Untersuchungen von Holl[3] kann es als sicher gelten, daß jedenfalls der Bischof Epiphanios von Salamis noch vor dem Ende des 4. Jahrhunderts einen leidenschaftlichen Kampf gegen die christlichen Bilder eröffnet hat und bis zu seinem Tode nicht müde geworden ist, in dieser Frage das Gewissen seiner Kollegen, des Kaisers und – angesichts der Erfolglosigkeit seiner Bemühungen – zuletzt noch seiner eigenen Gemeinde aufzurütteln, um sie bei der alten Strenge zu erhalten. Weder in der Kirche noch auf den Friedhöfen der Christen ha-

---

sichtbare Kreuze. Trotz der erweiterten und z. T. veränderten archäologischen Erkenntnis scheinen mir die Ausführungen Hugo Kochs S. 45 ff. über die geschichtliche Bedeutung des konstantinischen Labarum-Kultes im wesentlichen nach wie vor richtig zu sein.

[1] Die ersten Erwähnungen von kirchlichen Bildern bei Basilius, Gregor v. Nyssa, Asterios, Prudentius usw. haben fast durchweg martyrologische Darstellungen im Auge, die z. T. auch dem besonderen Zweck der Bauwerke entsprochen haben mögen. Ich verzichte bewußt darauf, die literarischen Äußerungen hier durch archäologische Hinweise zu ergänzen oder zu überprüfen (Dura, S. Constanza ? San Pietro ?)

[2] Eine Ausnahme mögen höchstens einige volkstümliche Darstellungen gemacht haben, zu denen die bekannten Sarkophagreliefs aus der Urgeschichte gezählt werden mögen und die vielleicht auch Augustin, fid. et symb. 7 im Auge hat. Es ist mir nicht so sicher wie Adolf Krücke, daß es sich hier nirgends um Gottvaterdarstellungen gehandelt haben kann, in seinen im ganzen freilich völlig überzeugenden Darlegungen „über einige angebliche Darstellungen Gott-Vaters im frühen Mittelalter", Marb. Jahrb. f. Kunstwiss. 10 (1937) 5–36.

[3] Karl Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung, Sitzungsber. d. preuß. Akad. 1916 XXXV = Gesammelte Aufsätze z. Kirchengeschichte 2 (1928) 351–387 (hier auch der vollständige Text der im folgenden angezogenen Fragmente). Die dagegen von Georg Ostrogorsky, Studien (u. S. 52 Anm. 1) S. 61 ff. vorgebrachten Einwendungen haben sich mit Recht nicht durchgesetzt.

ben Bilder etwas zu suchen. Als Epiphanios in der Kirche eines palästinensischen Fleckens einen Vorhang mit eingewebten, heiligen Gestalten entdeckt, reißt er ihn persönlich herunter und läßt den Stoff zu Grabtüchern für die Armen verwenden. Wer die Heiligen oder gar die körperlosen Engel, wie man sagt, *εἰς μνημόσυνον καὶ τιμήν* zu malen unternimmt, der fügt ihnen vielmehr eine Beleidigung zu. Es ist unsinnig und heidnisch, das übersinnliche Leben in toten Stoff bannen zu wollen, statt einen Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu üben. Dabei beruft sich Epiphanios mit besonderem Nachdruck auf die kirchliche Tradition, die unaufgebbaren *παραδόσεις, ἃς παρελάβετε*: „Wer von den alten Vätern hätte ein Bild Christi gemalt und in der Kirche oder im eigenen Hause oder an Vorhängen der Türen angebracht? Wer von den alten Bischöfen hätte Christus damit entehrt, daß er ihn malen ließ?"

Besonders wichtig ist auch hier wieder die christologische Zuspitzung. Die Gegner sagen zwar, „daß Christus als vollkommener Mensch aus der Jungfrau Maria geboren sei" und daß sie ihn „darum als Menschen darstellen" dürften. Aber der unfaßbare, göttliche Logos Gottes ist nicht dazu Mensch geworden, daß wir ihn mit Farben an die Wände schmieren sollten. Denn er wird im Sinne des Epiphanios zwar „als Mensch bezeichnet, aber nicht als bloßer Mensch". Denn er ist „ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, indem er Gott und Mensch geworden ist, ohne seine Natur zu verändern, vielmehr nach jeder Seite hin in Bezug auf beide vermittelnd" (anc. 44, 5 f.). Gottheit und Menschheit sind so eng verbunden, die Menschheit ist so tief in das göttliche Wesen erhoben und eingetaucht, daß es unmöglich geworden ist, sie jetzt noch als einfache Menschheit zu fassen. „Wie will man den Unfaßbaren, Unaussprechlichen, Unausdenkbaren und Unumschreibbaren malend umschreiben, den nicht einmal Moses anzuschauen vermochte?" Es gibt also überhaupt keine wirklichen, sondern nur „fälschlich so genannte Bilder" Christi (*ψευδώνυμοι εἰκόνες*).

Wie man sieht, hebt Epiphanios zur Ablehnung der Christusbilder nicht mehr auf das Verschluckt- und Verwandeltwerden der menschlichen Natur Christi ab – eine solche Aussage empfände er bereits selber nicht mehr als orthodox –, sondern nur auf die unlösbare Einheit der Naturen in der einen Person des Mittlers, womit hinsichtlich der Abbildbarkeit der gleiche Effekt erreicht wird. Er bewegt sich hiermit in der Bahn der späteren „alexandrinischen" Christus-Spekulation. Und vielleicht ist es kein Zufall, daß auch Gregor von Nazianz, der großartiger und stärker als irgendein anderer Theologe dieser Zeit den Gedanken der Einheit der gottmenschlichen Christusperson in ihrer wunderbaren Erlösungsbedeutung herausarbeitet, von Christusbildern und

überhaupt von christlichen Bildern schweigt, während er die großen Maler der klassischen Antike ganz unbefangen erwähnt.

Dagegen erwärmt sich Basilius bereits für gemalte Martyriumszenen, in denen auch Christus in halbsymbolischer Form als Kampfrichter (*τῶν παλαισμάτων ἀγωνοθέτης*) erscheint. „Denn was das Wort der Geschichtserzählung zu Gehör bringt, das stellt die Malerei dar und führt es schweigend vor Augen“[1]. Und bei Gregor von Nyssa wird es ganz deutlich, daß eine Rechtfertigung von Christusbildern am ehesten unter den Voraussetzungen einer mehr „antiochenischen“, dyophysitischen Christologie möglich ist. Seine Theologie legt darauf Wert, daß die Menschheit Christi in keiner Weise mit der Gottheit verschmilzt. Sie ist nur *θεοῦ δοχεῖον*, der Mensch Jesus ist ein *θεοδόχος ἄνθρωπος* und besitzt die *θεοδόχος σὰρξ διαμένει δὲ ἀσύγχυτοι, τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἂν ἐφ' ἑαυτῶν θεωρεῖται τούτων ἑκάτερον*. Danach versteht sich auch seine Bemerkung, daß eine Darstellung des Kampfrichters Christus, die er ebenfalls kennt, diesen nur nach seiner menschlichen Seite hin (*τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς*) zur Darstellung brächte – die göttliche bleibt der Kunst unerreichbar und versagt, nimmt aber erst nach der Himmelfahrt völlig die Menschheit in sich auf.

V

Karl Holl hat gelegentlich auf die auf den ersten Blick überraschende Tatsache hingewiesen, daß in der Entwicklung der Bilderverehrung „nur der erste, noch harmlose Schritt“, nämlich daß man in der Kirche Bilder religiösen Inhalts überhaupt zur Darstellung brachte, Widerspruch hervorgerufen habe, „der schlimmere zweite Schritt, die Herübernahme der heidnischen Auffassung und Verehrung des Bildes“ dagegen ohne solchen Widerspruch erfolgt sei; die Reaktion, die der Bilderstreit Jahrhunderte später gebracht hat, sei dann zu spät gekommen[2]. Die scheinbare Seltsamkeit dieses Vorgangs läßt sich zum Teil wohl daraus verständlich machen, daß Bild und Bilderverehrung, eine im weitesten Sinne „kultische“ Einstellung gegenüber der Wirklichkeit des Bildes, für den antiken, südländischen und überhaupt jeden naiven Menschen viel enger zusammenhängen, als es der modernen, kühlen und

[1] Eusebius hatte dagegen (am Schluß des fragmentarischen Briefes an Konstantia) gerade umgekehrt aus der malenden Kraft des Gotteswortes die Entbehrlichkeit und Verwerflichkeit aller wirklichen Malerei des Heiligen gefolgert: *τίνα μᾶλλον ἀγαθὸν ζωγράφον αὐτοῦ τοῦ θεοῦ λόγον ἔχοιμεν ἄν.*

[2] Karl Holl, Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung, Ges. Aufs. 2 (1928) 388. Das Urteil selbst verdient übrigens eine Einschränkung: u. S. 44, 49 f.

rein ästhetischen Betrachtung des Bildes entspricht. Diese Haltung ist elementarer und ursprünglicher als jede bestimmte theologische Deutung und gilt für den politischen und den rein menschlichen Bereich genau so selbstverständlich wie für den im engeren Sinne religiösen. Das Bild wird ohne weiteres geliebt, begrüßt, geschmückt und geehrt; wer das Bild eines geschätzten Menschen erblickt, der „verehrt" es auch[1]. Ein lehrreiches Beispiel hierfür bieten in der christlichen Welt die gnostisch orientierten Johannesakten aus dem späteren zweiten Jahrhundert. Der jungbekehrte Christ Lykomedes hat sich durch einen geschickten Maler unbemerkt ein Bild des Apostels herstellen lassen, das er in seinem Schlafzimmer aufbaut, bekränzt und mit einem Altärchen auszeichnet, auf dem Lampen stehen. Johannes stellt ihn darüber zur Rede, in der Meinung, daß es sich um die Verehrung eines heidnischen Götzen handelte. Als er über den wahren Tatbestand aufgeklärt ist, beschränkt er sich darauf, über die Eitelkeit einer solchen am Äußerlichen haftenden Porträtkunst im allgemeinen Vortrag zu halten: das, worauf es ankäme, sei vielmehr, das unsichtbare Bild der Seele mit den Farben der geistlichen Tugenden auszumalen. Die Frage des Götzendienstes und der Verehrung des Bildes ist damit erledigt und findet als solche keine Beachtung mehr[2]. Es erscheint also als selbstverständlich und mehr oder weniger natürlich, daß jeder, der das Bild eines verehrten Menschen besitzt, ihm in dieser Weise auch seine Achtung und Verehrung erweist.

Die scharfe Unterscheidung zwischen dem belehrenden und erinnernden Wert des „bloßen" Bildes von der unzulässigen „Verehrung" oder „Anbetung" der darauf dargestellten Personen ist das Ergebnis einer ersten Übernahme und Rechtfertigung der Bilder durch die christliche Kirche, wie sie durch die Theologen des ausgehenden vierten Jahrhunderts begründet wird.[3] Die Rechtfertigung des Bildes erfolgt zunächst allgemein vom Inhaltlichen her im Sinne einer sogenannten „biblia pauperum", d. h. das Bild gilt durch das, was es zeigt und ins Gedächtnis ruft, für jedermann und ganz besonders für das einfache, des Lesens unkundige Volk der „geistlich Armen" als ein nützliches, ja schließlich ein

---

[1] Auch Epiphanios polemisiert gleichzeitig gegen Bilderdarstellung und Bilderverehrung in der Kirche.

[2] Die auffallende, fast scherzende Form, in der die Frage des Götzendienstes erledigt wird, mag mit dem gnostischen Charakter der Johannesakten zusammenhängen. Daß die Pointe dieser Geschichte, wie HOLL a. a. O. S. 392 Anm. 1 will, darin läge, daß hier die Abbildung eines *Apostels* verurteilt werde, kann ich nicht finden. Es handelt sich um ganz allgemeine, gnostisch-spiritualistische Gedanken von dem höheren und alleinigen Wert des Geistigen und der Seele (ähnlich Origenes, Cels. VIII 18). Vgl. im übrigen die Heidelberger theol. Diss. von CARL-LUITPOLD STURHAHN, Die Christologie der ältesten apokr. Apostelakten (1951 ungedr.).

[3] Das erste Beispiel schon bei Methodios, autex. XV 6

nahezu unentbehrliches Erziehungsmittel. Dieser Gesichtspunkt kündet sich schon bei Basilius und Gregor von Nyssa an und wird auch im Abendland von Paulin von Nola gestreift, der die bildende Kunst bei seinen Kirchenbauten in großem Stile in Dienst nimmt und dabei den Nutzen für die „rusticitas non lassa fide neque docta legendi" hervorhebt. Ausführlich wird der Gedanke erstmals vom heiligen Nilus, einem Schüler des Chrysostomos, entwickelt, der für das Kircheninnere statt der vorgeschlagenen weltlichen Motive vielmehr alt- und neutestamentliche Szenen empfiehlt, „damit die des Schreibens Unkundigen, die auch die heiligen Schriften nicht lesen können, durch die Betrachtung des Bildes an die Rechtschaffenheit der echten Diener des wahren Gottes erinnert und zur Nachahmung der herrlichen und großartigen Tugendwerke angespornt werden". Theodoret ist diese volkspädagogische Bedeutung des Bildes bereits so selbstverständlich, daß er auch den Heiden Kyros nach derartigen Erwägungen verfahren läßt, als er – in seinem Fall natürlich vom Teufel getrieben – für die des Lesens und der Philosophie unkundige Bevölkerung Bilder heidnischer Götzen errichtete.

Uns ist diese Theorie vor allem durch die klassische Formulierung geläufig, die ihr Papst Gregor der Große gegeben hat. Unter ausdrücklicher Verwerfung der Bilderverehrung wie des Bildersturmes, den der Bischof Serenus von Marseille begonnen hatte, wird dieser über den rechten Gebrauch der christlichen Bilder belehrt: aliud est enim picturam adorare, aliud picturae historia, quid sit adorandum, addiscere. Der Anlaß des Briefes zeigt immerhin, daß die Widerstände gegen das religiöse Bild noch zu Ausgang des 6. Jahrhunderts nicht völlig überwunden waren. Sie sind ja auch in der Folgezeit über Claudius von Turin bis hin zu den Bilderstürmern immer wieder einmal aufgelebt. Aber im allgemeinen hat sich das Abendland bei dieser pädagogisch-didaktischen, leicht historisierenden Auffassung des christlichen Bildes beruhigt und hat an ihr festgehalten. Nach Thomas von Aquino haben die Bilder in der Kirche den dreifachen Zweck, ad instructionem rudium, zur Stärkung der memoria und ad excitandum devotionis affectum beizutragen. Die Theologen der Gegenreformation haben sich im Blick auf die protestantische Kritik womöglich noch vorsichtiger ausgedrückt[1], und auch Martin Luther folgt in der Abwehr des bilderstürmerischen und reformierten Radikalismus im wesentlichen dem alten Gedanken der „biblia paupe-

[1] Sie haben auf die Rechtfertigung der Bilderverehrung durch den Zusammenhang von Prototyp und Eikon verzichtet, den der Süditaliener Thomas immerhin noch kennt und heranzieht: Lukas Koch, Zur Theologie der Christusikone, Bened. Monatschr. 20 (1938) 172.

rum“[1]. So kraß der Reliquien- und Sakramentskult gerade im Abendland gepflegt worden ist[2] – die Bilderverehrung spielt hier eigentlich doch nur im Bereich der niederen Kirchlichkeit eine stärker bestimmende, „abergläubische“ Rolle.

Die Frage, woran das liegen mag, läßt sich wohl stellen. Der allgemeine Hinweis auf die größere „Nüchternheit“ des nordischen und abendländischen Menschen kann nicht recht befriedigen und erscheint im Blick auf viele Mönche und Nonnen auch in sich problematisch. Eher wäre schon an die stärker fortwirkende Bedeutung der Missionsaufgabe zu erinnern mit ihrer scharfen Abwehr des Götzendienstes und ihrer Neigung zu aufklärender Didaktik. Aber entscheidend ist wohl die tiefere Eigenart der abendländischen Frömmigkeit und Theologie im ganzen, die sich an den deus crucifixus hält, mehr als an den deus incarnatus. Sie erscheint in der eigentümlich moralisch-juristisch-politischen Fassung des christlichen Erlösungsgedankens und der ihm entsprechenden Aneignung des Heils. Der Abendländer sucht die Rettung durch die heilbringende Tat – sei es Gottes, sei es des Gott begegnenden oder für Gott handelnden Menschen. Er hält sich auch in der Kirche an das handelnde oder gehandelte Gotteswort, das sich seinem Wesen nach nicht „bildlich“ verstehen oder gar durch ein Bild ersetzen läßt. Und damit hat sich in der Tat ein wesentlicher Zug der urchristlichen, geschichtlichen Auffassung des Heils in allen Umbildungen und Verbildungen lebendig erhalten.

VI

Die Theologie des griechischen Bilderfreunde zeigt dagegen von Anfang an eine charakteristische Bevorzugung der optisch-ästhetischen Vorstellungen und Begriffe vor den akustisch-geschichtlichen. Hier wirkt sich ein genuin griechisches Erbe aus, das über Plato und die Neuplatoniker das Denken aller griechischen Väter bestimmt hat. Es färbt schon die frühen Äußerungen im Sinne der biblia pauperum und wird von den Verteidigern der Bilder im 8. und 9. Jahrhundert ausführlich begründet[3]. Der *ζωγράφος* und der *λογογράφος* gehören danach auch in der Kirche zusammen; sie ergänzen einander, so wie in bestimmten Codices die Bild- und Schriftseiten einander gegenüberstehen. Beide

[1] H. v. CAMPENHAUSEN, Luthers Stellung zur bildenden Kunst, Kunst und Kirche 17 (1940) 2–5.

[2] Der Reliquien- und Sakramentskult hängen dabei unter sich zusammen, und auch zu den bildlichen Darstellungen führt von hier aus eine Brücke.

[3] Zum folgenden die Belege bei LUKAS KOCH, a. a. O., besonders Bened. Monatschr. 19 (1937) 381 ff.

haben die gleiche Bedeutung, *ὅτι ἀμφότεροι μίαν ἐξήγησιν εὐαγγελίζονται* (Ps. Johannes Dam.). Dementsprechend werden schon die urchristlichen Berichterstatter wie Lukas, Nikodemus u. a. mit Vorliebe zugleich als Maler oder Urheber von Bildern ausgegeben[1], und wer umgekehrt nicht mehr predigen und verkündigen darf, der darf auch nicht malen: auf dem Konstantinopler Konzil von 869 wird den Exkommunizierten das Ikonenmalen wie das Lehren verboten.

In Wirklichkeit stehen Wort und Bild einander aber nicht nur gleich; das Bild hat vor dem Wort auch ganz eindeutige Vorzüge. Es ist eindringlicher und ergreifender, es faßt alles viel kürzer zusammen und schließt jedes Mißverständnis aus; es bedeutet geradezu die *αὐτοψία*, bei der keine Täuschungen mehr in Betracht kommen. Das Bild ist in der Kirche ganz unentbehrlich. Der Gesichtssinn ist der erste menschliche Sinn und muß darum vor allen anderen durch das Anschauen des Bildes Christi geheiligt werden. Das Wort hat schon deshalb keinen prinzipiellen Vorrang vor dem Bilde, weil ja auch die Worte nur Bilder, Abstraktionen der geschauten Dinge sind. So kann man auch die heilige Schrift als Bild bezeichnen[2]. „Alles ist ein Bild, und das Bild ist alles“[3]. Das Bild entspricht zugleich in besonderer Weise unserer ganzen, irdischen Natur: „Denn da wir aus Fleisch und Blut bestehen, so drängt es uns, das, wovon wir in der Seele voll überzeugt sind, auch durch die Schau zu bestätigen“ (Germanos von Konstantinopel).

Doch beschränkt sich die griechische Theologie nicht auf solche allgemeine Gesichtspunkte; sie übernimmt auch die spezielle Rechtfertigung des heiligen Bildes aus der antiken, griechisch-philosophischen Tradition und wird damit zur Erbin der bilderfreundlichen Ergebnisse eines älteren philosophischen „Bilderstreits“, der seit der aufklärenden Kritik des Xenophanes viele Stadien durchlaufen und zuletzt bei Jamblichos und Julian mit der vollen Rechtfertigung des heiligen Götterbildes geendet hatte[4]. Die Barbarisierung und Orientalisierung seit dem 3. Jahrhundert, der wachsende Gegensatz gegen die Christen, das Be-

[1] Ernst von Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende (1899) 28. Friedrich Matz macht mich darauf aufmerksam, daß die Nachricht, Sokrates sei ein Bildhauer gewesen, hierzu vielleicht eine antike Parallele bildet.

[2] Typisch ist der häufige Hinweis auf die liturgische Verehrung des Evangelienbuches während des Gottesdienstes. Schon der bloße Anblick der heiligen Bücher, *αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν τῶν βιβλίων ἡ ὄψις*, macht nach einem Epiphanios zugeschriebenen Wort (apopht. 8) langsamer zur Sünde und treibt zur Gerechtigkeit an.

[3] Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 2 (1914) 484.

[4] Hierzu Geffcken o. S. 35 Anm. 1 und: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. 1920; Charly Clerc, Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du IIe siècle après J.-C. 1915; Pierre de Labriolle, La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle 1934.

dürfnis nach politischem Rückhalt seitens der Philosophen und nach „weltanschaulicher" Stärkung von seiten des Reiches waren dabei in seltsamer Weise mit der inneren Entwicklung der spätplatonischen Philosophie zusammengekommen. Jetzt kommt die Theorie auch den theologischen Tendenzen und praktischen Bedürfnissen der siegreichen Reichskirche entgegen.

Es handelt sich gleichsam um eine Übertragung des allegorischen Auslegungsprinzips auf die Welt im Großen. Sie ist eine geheimnisvolle, von oben nach unten spiegelnde und dann im Aufstieg wieder von unten nach oben gleitende Welt. Der jenseitige Gott ist von geistigen Urbildern umgeben, die sinnliche Abbilder erzeugen, und die Abbilder bezeugen für den empfänglichen Sinn wieder die Schönheit des geistigen Urbilds und weisen dem, der sie recht zu sehen vermag, damit den Weg. War es nach diesem allgemeinen Schema zunächst möglich gewesen, die sinnlichen Bilder am Urbild geistiger Wahrheit und Schönheit zu messen und danach auch abzuwerten oder ganz zu verwerfen, wie es z. B. auch Klemens und Origenes innerhalb der Kirche getan haben, so entscheidet sich die spätheidnische Philosophie gleichzeitig oder bald danach vielmehr für die Bejahung der Bilder und ihres mehr oder weniger massiven Kults, wobei die symbolistischen und ästhetischen Deutungen mit volkspädagogischen, historisch-romantisierenden und magisch-phantastischen Argumenten durcheinander gehen. Schon Kelsos weist so die christlichen Vorwürfe in Tone vornehmer Überlegenheit zurück. Wer den Heiden religiösen Materialismus und Götzendienst zutraut, der hat auch nach Porphyrios den tiefen, geistigen Sinn ihrer Religion noch gar nicht begriffen. Aber während die früheren Kirchenväter wie Origenes, Laktanz und andere solche Erklärungen mit offenem Spott zurückgewiesen hatten, bereitet sich etwa seit dem Übergang vom 5. zum 6. Jahrhundert eine grundsätzliche Wandlung vor. Die Kirche übernimmt die bekämpfte Denkweise, auch im Blick auf die „Bilder", so wie sie sie schon vorher zur Rechtfertigung ihres Kultus und ihrer Sakramente übernommen hatte[1]. Auch sie verehrt jetzt das Übersinnliche grundsätzlich im Sinnlichen, wenn auch – natürlich – nur gleichnisweise, *σχημάτων ἀναλογούντων,* wie Johannes Damaszenus sagt.

Ganz wie innerhalb des Heidentums, z. B. bei Porphyrios, ringt dabei die mehr psychologisch-künstlerische Theorie des Bildes mit einer stofflich-magischen Auffassung. Jene herrscht in der gebildeten Theologie, die an den griechischen Traditionen festhält. Sie sucht den Zusammenhang mit dem Urbild über die Betonung des Sinnes der Darstellung und der vergegenwärtigenden Gestalt, die das Bild dem Bewußtsein des Be-

[1] Pseudo-Dionys zieht die Bilderverehrung noch nicht in Betracht.

trachters nahe bringt. Das Bild wird hier, mit Thomas von Aquino zu reden, nicht in quantum est res quaedam verehrt, sondern nur in quantum est imago. Aber je tiefer der Glaube geistig und moralisch absinkt, um so primitiver, magischer und substanzieller wird auch das Verständnis des vor Augen stehenden heiligen Bildes.

Die geschichtliche Entwicklung der Bilderverehrung ist hier nicht darzustellen. Sie dringt unaufhaltsam vor, und es ist klar, daß sie mit dem aus neuplatonischer Tradition stammenden Gedankengut im Grunde nicht wirksam bekämpft werden konnte. Die Styliten und überhaupt die Mönche stellen die eifrigsten Vorkämpfer des Bilderkults in z. T. ganz rohen Formen[1]. In justinianischer Zeit beginnen die vom Himmel stammenden oder sonst auf wunderbare Weise entstandenen Bilder eine große Rolle zu spielen, die sogenannten *ἀχειροποίητοι*, die Nachfolger der heidnisch-antiken *διιπετῆ*. Hier scheint sich der krasseste religiöse Materialismus des Bildes bemächtigen zu wollen. Allein es ist interessant zu sehen, wie der Gedanke der Authentizität im Sinne einer historischen Echtheit der Bild*gestalt*, der Ähnlichkeit des Dargestellten, den Glauben an die Heiligkeit des einzelnen wunderbaren Gegenstandes mit der Zeit wieder zurückdrängt und allein wesentlich bleibt. Im Bilderstreit spielen die *ἀχειροποίητοι* keine besondere Rolle mehr. Aber es gibt eine ernstgenommene Tradition, die für die einzelnen Bildtypen eingehalten werden muß, und es gibt eine „Sukzession" der Bilder und ihrer Kopien, die ihrem Sinne nach völlig der Sukzession der Bischöfe entspricht[2].

In der volkstümlichen Bilderfrömmigkeit ist fast jede Form des Aberglaubens möglich. Die Bilder erstrahlen im übernatürlichen Glanz, sie gießen Öl aus gemalten Kannen, sie bluten, wenn man sie verletzt, sie geben Kredit oder zum mindesten Bürgschaft für geldbedürftige Christen[3], sie werden zu Paten gebeten[4] und dergleichen mehr. Der Bilderaberglaube geht z. T. so weit, daß man die Farben der Ikonen in den Abendmahlswein kratzt oder umgekehrt den Farben, mit denen man malt, das Pulver aus gestoßenen Reliquien beisetzt, um die stoffliche

---

[1] Vgl. HOLL (o. S. 42 Anm. 2) S. 388–398.

[2] DOBSCHÜTZ a. a. O. S. 268 ff.

[3] Vgl. die hübsche Geschichte bei ERICH CASPAR, Papst Gregor II. und der Bilderstreit, Zeitschr. f. Kirchengesch. 52 (1933) 51 f.

[4] Theodorus Studita, ep. I 17, der eine solche Geschichte berichtet, fügt allerdings hinzu, daß es in Wahrheit der dargestellte Heilige gewesen sei, „welcher *durch* seine Ikone das Kind aus der Taufe hob", und LUKAS KOCH findet es a .a. O., Ben. Monatschr. 20 (1938) 174, erforderlich, diese Aufklärung gegen „die Skepsis und Kritik unsrer Tage", etwa bei SCHWARZLOSE (u. S. 49 Anm. 2), berichtigend vorzubringen. Auf einen Laktantius hätte er damit wenig Eindruck gemacht, wie man div. inst. II 2, 1 ff. nachlesen mag.

Heiligkeit des Bildes selbst zu erhöhen[1]. Es erscheint von hier aus verständlich, daß es angesichts solcher Mißbräuche noch einmal zu einer Reaktion kommen mußte. Allein so einfach ist dem Problem des Ikonoklasmus im Ganzen nicht beizukommen.

VII

Der große, anderthalb Jahrhunderte währende Bilderstreit[2] ist nicht plötzlich hereingebrochen, sondern hat sich im Osten langsam vorbereitet. Die Ausbreitung der Bilderverehrung war in den verschiedenen Provinzen und Schichten nicht gleichmäßig erfolgt, und schon darum war die Bilderfrage schon in den Jahrhunderten vorher eigentlich nie völlig zur Ruhe gekommen[3]. Auch steht sie nicht etwa isoliert da, sondern gehört in den großen Zusammenhang der ostwestlichen Auseinandersetzung mit hinein. Dabei ist für unser Problem in erster Linie nicht an den Islam zu denken, dessen Feindschaft gegen das religiöse Bild z. T. sogar umgekehrt durch die Theologie der Ikonoklasten bestimmt sein dürfte[4]. Viel wichtiger ist der Einfluß der in den asiatischen Provinzen z. T. besonders stark verbreiteten Juden, gegen die der Eröffner des Bilderstreits, Leo III., mit Zwangstaufen vorging, sowie die Rücksicht auf verschiedene östliche Sekten wie Markioniten und Paulikianer[5]; auch die nestorianischen und monophysitischen Nebenkirchen lehnten die heiligen Bilder ab.

Außerdem ist der Bilderstreit nur ein Moment innerhalb eines umfassenden Kulturkampfs; die „Ikonomachia" war von Anfang an Teil

---

[1] Diese letzte Nachricht, die aus späterer Zeit stammt, verdanke ich einer brieflichen Mitteilung von GEORG OSTROGORSKY, der dazu auf die Moskauer Zeitschrift „Voprosy Restavracii" (1926) verweist.

[2] Zum folgenden vor allem: GEORG OSTROGORSKY, Geschichte des byzantinischen Staates. 1940; viel Material auch in der älteren, vielfach überholten Darstellung von KARL SCHWARZLOSE, Der Bilderstreit – der Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und Freiheit. 1890 und bei H. LECLERCQ, Art. „Images (culte et querelle des)", Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie VII 1 (1926) 180 ff. E. J. MARTIN, A History of Iconoclastic Controversy, London 1930 und G. B. LADNER, Origin and significance of the byzantine iconoclastic controversy, Mediaev. Studies 2 (1940) 127–149 waren mir nicht erreichbar.

[3] Hierzu SIRARPIE DER NERSESSIAN, Une apologie des images du septième siècle, Byzantion 17 (1944/45) 58–87.

[4] C. H. BECKER, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung in: Islamstudien 1 (1924) 432–449. Das erste gegen die christlichen Bilder gerichtete Edikt ist zwar vom ägyptischen Kalifen Jazid II. schon 723 erlassen worden. Aber noch Johannes Damaszenus richtet seine Polemik nur gegen Ikonoklasten und Juden, nicht gegen Mohammedaner.

[5] Die Paulikianer dürften bei der Ablehnung der Bilder von den Markioniten abhängig gewesen sein: F. SCHEIDWEILER, Paulikianerprobleme, Byz. Zeitschr. 44 (1951) 371.

einer politischen „Monomachia“[1] oder ist doch sehr schnell zu einer solchen geworden. Der übermäßige Einfluß des Mönchtums, die Macht, die der klösterliche Feudalismus und die Kirche überhaupt im öffentlichen Leben ausübten, sollte zugunsten der Staatsregierung gebrochen werden. Der Kampf verbindet sich mit den feindseligen Instinkten einer primitiven, militärischen „Aufklärung“ – die Armee ist bis zuletzt der stärkste Rückhalt der ikonoklastischen Bewegung. Auch die Herrscher sind z. T. von einer echten, religiösen Leidenschaft erfüllt, nicht nur gegen den Bilderdienst, sondern auch gegen die übertriebene Marienverehrung, die Anrufung der Heiligen und die „zivile“ Frömmigkeit der Mönche und Kirchenmänner überhaupt. Konstantin V. „Kopronymos“ soll, ähnlich wie Justinian, nicht weniger als dreizehn theologische Kampfschriften persönlich verfaßt haben, von denen auch einige Fragmente noch erhalten sind.

Doch wäre es grundverkehrt, diese gläubige Bilderfeindschaft im Sinne einer höheren Geistigkeit und Bildung zu interpretieren. Das Gegenteil trifft zu. Die klassisch-griechische Tradition steht überall gegen die Ikonoklasten. Eine der ersten Folgen des bilderfeindlichen Edikts von 730 ist die Schließung des Konstantinopler *οἰκουμενικὸν διδασκαλεῖον* durch Leo III. Die Bilderfeinde gelten ihren Gegnern nicht nur als satanische Ketzer, sondern auch als kulturelle Barbaren. Selbst ein Abendländer wie Papst Gregor II.[2] schreibt in einem heute meist wieder für echt angesehenen Briefe in diesem Sinne an den Kaiser: „Geh umher, wo Schule gehalten wird, und sprich: Ich bin der Zerstörer und Verfolger der Bilder. Alsbald werden sie dir ihre Schreibtafeln auf den Kopf schlagen, und was du von den Weisen nicht gelernt hast, darüber werden dich die unvernünftigen, kleinen Kinder belehren“. Der Bilderstreit ist die Epoche, in der die politischen Führer des byzantinischen Reiches vorzüglich in den Osten starren und der größte Teil von Italien für immer verloren geht. Die europäischen, gräzisierten Provinzen, besonders des Balkans, setzen auch ihrer Kulturpolitik bis zuletzt den stärksten Widerstand entgegen[3].

---

[1] A. A. VASILIEV, History of the byzantine Empire. 1928, S. 317.

[2] Der jedoch mit der byzantinischen Ideenwelt besonders wohl vertraut war: GEORG OSTROGORSKY, Rom und Byzanz im Kampf um die Bilderverehrung, Semin. Kondakov. 6 (1933) 83 f.

[3] Ein armenischer Mönch des frühen 7. Jahrhunderts, Vrt' anes K'ert'ogh, sieht, wiewohl selbst ein Verteidiger der Bilder, in den kirchlichen Bildern geradezu einen griechischen Import: „Car jusqu'à présent personne chez les Arméniens ne savait faire des images, mais on les apportait de chez les Grecs, et notre culture venait aussi de chez eux, et ils n'étaient pas perdus“; so die Übersetzung von DER NERSESSIAN, a. a. O. S. 67; dazu S. 75.

Gerade als Bilderstreit offenbart aber die große Auseinandersetzung damals ganz unmittelbar ihren politischen Sinn und Charakter[1]. Die alte kultische Verehrung des Kaiserbildes war besonders seit der diokletianischen Reform ein festes Element des politischen Zeremoniells geworden und war – mit gelegentlichen theologischen Uminterpretationen – in dieser Bedeutung auch von der christlichen Kirche ohne Widerspruch übernommen worden. In der Lager- und Standartenreligion der Armee hatte sie ihren festesten Platz, aber auch im zivilen Leben, in der Justiz, im Theater usw. erscheint das Kaiserbild mit offizieller Regelmäßigkeit und empfängt alle Ehrungen, wie sie auch dem Kaiser in Person zustehen. „Das Bild *ist* der Kaiser"; beide sind schon nach Athanasios „ein und dasselbe" (ἕν τι). Jeder Umsturz zeigt sich sofort in der entsprechenden Behandlung der öffentlichen Bilder, die von den Feldzeichen gerissen und von ihren Postamenten geworfen werden. Zu den regelmäßigen Regierungsakten eines neuen Herrschers gehört die Aussendung seines Bildes in alle Provinzen und Städte, wo sie in großer Prozession mit Kerzen, Weihrauch usw. feierlich eingeholt und dann aufgestellt werden (mitunter in den Kirchen selbst). Der Vergleich des Christusbildes mit dem Herrscherbild gehört danach zu den überzeugendsten, immer wieder gebrauchten Argumenten der Bilderfreunde, wenn es gilt den Satz zu erhärten, daß die Ehrung des Bildes dem dargestellten, sichtbar sonst nicht anwesenden Urbild, der Person selber unmittelbar zufließt und gebührt[2].

Der Kampf der bilderfeindlichen Herrscher gegen die heiligen Bilder der Kirche gewinnt somit dadurch eine besondere Schärfe, daß sie gleichzeitig die Verehrung ihrer eigenen öffentlichen Bilder nicht aufgeben, sondern mit verstärktem Nachdruck fordern und die alte, z. T. schon zurückgedrängte politisch-repräsentative Ikonographie von neuem zu beleben suchen. Und deren sakraler, quasi-religiöser Sinn tritt um so deutlicher hervor, als die Kaiser ihre Gewalt gleichzeitig keineswegs auf den „weltlich"-politischen Bereich beschränken, sondern den alten „byzantinischen" Anspruch, „Kaiser und Priester" zu sein, vielmehr rücksichtslos wieder herauskehren. So wirkte die Entfernung der Christusbilder doppelt herausfordernd; sie erscheint den überzeugten Bilderverehrern wie eine absichtliche, dämonische Vertauschung des Königs Christus mit dem gottlosen Fürsten dieser Welt. Unter Justinian II.

[1] Zum folgenden HELMUT KRUSE, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche. 1934; ANDRÉ GRABAR, L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'empire d'orient. 1936; LUKAS KOCH, Christusbild-Kaiserbild. Zugleich ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Anteil der byzantinischen Kaiser am griechischen Bilderstreit, Bened. Monatschr. 21 (1939) 85–105.

[2] Vgl. schon o. S. 36, Anm. 1.

waren Münzen geprägt worden, die auf der einen Seite den thronenden Christus, auf der anderen den stehenden Kaiser zeigten; jetzt erschienen Münzen, auf denen der Kaiser thronte und Christus überhaupt verschwunden war. Man versteht es, daß der Bildermärtyrer Stephanos die Münze zu Boden wirft und das Bild des Kaisers mit Füßen tritt, um den von den Gegnern geleugneten Zusammenhang von Christusbild und -person so per analogiam höchst drastisch zu demonstrieren. Es handelt sich also um einen „Kirchenkampf" im umfassenden Sinne. Nicht nur die geistliche, sondern auch die geistige Überlegenheit lag dabei auf Seiten der Opposition, und nicht zuletzt aus diesem Grunde mußte das Vorgehen der bilderfeindlichen Regierung zuletzt mit einer Niederlage enden.

Trotzdem ist die theologische Position der Ikonoklasten durchaus nicht ohne Interesse[1]. Ihre Polemik geht in breiter Front vor, und die alte Berufung auf das mosaische Gebot, die Vorwürfe des Götzendienstes und des Aberglaubens kommen natürlich nicht außer Gebrauch. Aber neu ist, daß die christologische Seite des Problems jetzt stärker hervortritt. Nach dreieinhalb Jahrhunderten theologischer Auseinandersetzung über diese Frage versteht es sich fast von selbst, daß jede „Irrlehre" besonders von hier aus beurteilt werden muß, und die zentrale Bedeutung der christologischen Konsequenzen und Voraussetzungen leuchtete jedermann ein. Die ikonoklastische Polemik gegen das Christusbild verläuft nun in der schon bei Epiphanios erkennbaren Richtung, d. h. der Gedanke der Einheit, *τὸ βάθος τοῦ δόγματος τῆς ἑνώσεως τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ*, wird so stark betont, daß eine isolierte Darstellung des Menschen Jesus danach verboten erscheint. Es besteht also eine gewisse „monophysitische" Tendenz der bilderfeindlichen Theologie, und dieser Verdacht wird dadurch noch verstärkt, daß Konstantin V. in seiner Streitschrift die chalzedonensische Formel in nicht ganz korrekter, „monophysitisierender" Weise wiederholt: die Einheit der Person des Gottmenschen kommt für ihn nicht „in zwei Naturen", sondern „aus zwei Naturen" zustande. Die menschliche Natur scheint danach also nicht mehr ihrem Wesen nach fortzubestehen, sondern in einer höheren Einheit vielmehr aufzugehen und zu enden. Doch glaube ich nicht, daß man solche auch sonst begegnende Entgleisungen so stark betonen darf, daß man Konstantin V. und seinen Gesinnungsgenossen geradezu ein Bewußtsein ihrer diesbezüglichen Lehrabweichung zutrauen dürfte. Das große ikonoklastische Konzil von 754 ist in seinen Formulierungen jedenfalls völlig korrekt und zeigt sich fast spitzfindig be-

[1] Zum folgenden GEORG OSTROGORSKY, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. 1929.

müht, vielmehr den Bilderfreunden eine Verletzung der christologischen Rechtgläubigkeit zu imputieren. Die zwei Naturen, heißt es, sind in Christus weder zu trennen noch zu vermengen. Wer den Gottmenschen im Bilde ganz umschreiben will, wird daher zum Monophysiten und frevelt überdies noch gegen das mosaische Bilderverbot; wer die menschliche Person für sich nehmen und nur die Menschheit malen will, wird aber zum Nestorianer und erweitert außerdem die Trinität durch die Ungeheuerlichkeit einer vierten Hypostase. Interessant ist auch die These, daß das Abendmahl die einzige erlaubte *εἰκών* Christi sei; denn dies allein wäre seinem Prototyp gegenüber *ὁμοούσιος*, was die eigentlichen Bilder niemals sein können. Wenn die Theorie hier nicht bloß dem einseitigen Interesse der Polemik entspringt, so hätten wir damit das Beispiel einer durchaus unklassischen, magisch-stofflichen Auffassung des heiligen Bildes vor uns, wie sie zu der allgemeinen geistesgeschichtlichen Stellung des Ikonoklasmus wohl passen könnte. Diese Art von orientalischer „Aufklärung" ist dem Spiritualismus und der Magie gleich nah verwandt.

VIII

Über die siegreiche Theologie der Bilderfreunde sind wir wesentlich besser unterrichtet[1]. Abgesehen von den Akten des nicänischen Konzils von 787 finden wir sie besonders bei Johannes Damaszenus und Theodorus Studita gründlich entwickelt, und kleinere Theologen wie der Patriarch Nikephoros haben ihre Gründe und ihr Material weiter verarbeitet. Die Herstellung und die Verehrung der Bilder gilt ihnen allen als uralte kirchliche Norm, ein Stück der *ἄγραφος παράδοσις* der Apostel. Der Beweis dafür, so mühsam er ist, wird mit einem z. T. erstaunlichen Aufwand von Fleiß und Scharfsinn geführt und bleibt in seiner Fülle nicht hinter dem Väterbeweis der Gegner zurück. Allein bei Johannes Damaszenus finden sich einhundertundneunzehn einschlägige Zitate, darunter allerdings auch eine Reihe unechter.

Der christliche Glaube und der Christusglaube im strengen Sinne machen das Bild und besonders das Christusbild erforderlich, sie machen es zu einer unumgänglichen dogmatischen Forderung, an der der Glaube an den menschgewordenen Herrn mit voller Inbrunst hängt. „Ich sah die menschliche Gestalt Gottes, und meine Seele ward gerettet", sagt Johannes Damaszenus. „Jene, die sagen, er dürfe nicht ‚umschrieben'

[1] Zum folgenden OSTROGORSKY, Studien, (o. S. 52 Anm. 1); LUKAS KOCH, Zur Theologie der Christus-Ikone, Bened. Monatschr. 19 (1937) 375–387; 20 (1938) 32–47; 168–175; 281–288; 437–452; HIERONYMUS MENGES, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus 1938, mir nur zugänglich in der Form der (wohl unveränderten) Münsterer theol. Diss. 1937.

werden, d. h. nicht als Christus bekannt werden, nehmen ihn damit als des Fleisches bar", d. h. sie sind verkappte Doketen und Monophysiten. Ihre Behauptung, es sei Sünde, „wenn wir uns danach sehnen, sein Antlitz zu schauen", leugnet das Geheimnis der Menschwerdung, die *ἔνσαρκος οἰκονομία* unserer Erlösung. Auf diesen Gedanken konzentriert sich jetzt die ganze Energie der dogmatischen Beweisführung, und man wird nach dem früher Dargelegten gewiß nicht sagen können, es handle sich dabei nur um eine theologische Spitzfindigkeit, um den eigenen Standpunkt auch von dieser Seite her, koste es, was es wolle, zu rechtfertigen. Dieser Gesichtspunkt erscheint den griechischen Theologen vielmehr derartig wesentlich, daß sie sich nicht gescheut haben, den Brief des bilderfreundlichen Papstes Hadrian I., der auf dem ökumenischen Konzil von 787 zur Verlesung gelangte, in diesem Sinne zu interpolieren. Die bloße Zustimmung, die er – etwa in der Weise Gregors des Großen – bereitwillig erklärt hatte, genügte hier einfach nicht. Die Idee einer Verbindung des Bilderproblems mit dem christologischen Dogma hatte im Abendland allerdings niemals wirklich Boden gefunden, sie erschien dort fremd und unverständlich; aber im Osten galt sie als der Kernpunkt der ganzen Diskussion. Hier kommt es darauf an, die Bilder als das unumgängliche Mittel zu bejahen, das uns „emporführt zu dem Glauben und zur Erinnerung an das Heilswerk im Fleische unseres Herrn Jesus Christus"[1].

Dieser Gedanke ruht dann freilich auf einem breiten theologischen und philosophischen Fundament. Es ist das *πρῶτον ἰδίωμα* des Menschen, daß er abgebildet werden kann. In jedem Urbild, dem „Prototyp", ist das Abbild *δυνάμει* schon mit enthalten, es steckt in ihm, so wie der Körper seinen Schatten immer schon bei sich hat, auch wenn noch kein Licht da ist, durch das er wirklich geworfen werden kann. Darum gehört es zur Würde des Prototyps, daß dies auch geschieht, daß Abbilder in concreto entstehen, so wie das Siegel erst dadurch ganz zum Siegel wird, daß man mit ihm siegelt. Das heißt im Blick auf die Menschheit Christi: die Erscheinung im Bilde ist erst der Erweis ihrer vollen Wahrheit. „Was ganz wirklich ist, muß Bild werden können, bezeugt erst dadurch, daß es Bild wurde, seine Wirklichkeit"[2]. Gott selbst war der erste Bildermacher, indem er Christus als sein Bild erzeugte und die Menschen dann nach diesem seinem Ebenbilde erschuf. Es ist aber auch von uns aus unentbehrlich, daß Christusbilder da sind. Es genügt nicht,

[1] Dies ist der byzantinische Einschub in den Johannes-Brief; vgl. GEORG OSTROGORSKY, Rom und Byzanz im Kampf um die Bilderverehrung (Papst Hadrian I. und das VII. Ökumenische Konzil von Nikäa) in: Semin. Kondakov. 6 (1933) 73–87.

[2] So in anderem Zusammenhang HUBERT SCHRADE, a. a. O. S. 23.

Christus sich, wie die Bilderfeinde wollen, bloß geistig einzubilden. Denn wir kommen unserer Natur nach niemals ganz vom Irdischen los und vermögen es nicht, zu den geistigen Dingen unabhängig von den körperlichen aufzusteigen. Einmal werden wir unseren Herrn, von aller Sinnlichkeit befreit, *αὐτοπτικῶς* betrachten können; solange wir leben, beten wir ihn aber nicht nur *νοερῶς* an, sondern auch *ὁμοιωματικῶς*, im Gleichnis und „im Bilde". Die Bilderfeindschaft ist also, wie das zweite Nicaenum erklärt, die greulichste aller Häresien, weil sie – trotz aller anders lautenden Worte – unsere Erlösung leugnet.

Diese Erklärungen werden durch eine entsprechende, sorgsam ausgearbeitete Theorie ergänzt, die das Wesen eines Bildes klarstellt. Die Behauptung, Bild und Prototyp müßten ihrer *οὐσία* nach gleich sein, ist falsch. Sie gilt allerdings von dem „natürlichen Bilde", der *εἰκὼν φυσική*, die ein lebendiger Mensch und vor allem der Gottmensch in sich sind und verkörpern: Christus war seiner Gottheit nach mit dem Vater und seiner Menschheit nach mit seiner Mutter Maria in der Tat *ὁμοούσιος* und nur der Hypostase nach verschieden. Aber bei der *εἰκὼν τεχνητή*, dem Bild im engeren Sinne, ist es umgekehrt. Ein Bild ist von dem, den es darstellt, seiner Substanz nach gerade verschieden und nur in der Person, d. h. nach seinem Sinn und Bedeutungsgehalt, ist es hypostatisch gleich. Das Bild ist dem Urbild gegenüber wohl ein anderes, aber kein anderer. Zwischen beiden besteht eine *ὁμωνυμία*. Das Kaiserbild kann unmittelbar als „der Kaiser" bezeichnet werden, und so ist auch das Christusbild in dem, was es als Bild bedeutet, Christus selbst. Darum ist auch ein Martyrium, das für die Verteidigung des Christusbildes erlitten wird, ein echtes Martyrium für Christus.

Für das Christusbild bedeutet dies, daß Christus keineswegs nur seiner Menschheit nach, sondern seiner ganzen, gottmenschlichen Gewalt nach durch die Ikone vergegenwärtigt wird. Die vorsichtige Einschränkung, die der Nyssener an diesem Punkte gemacht hatte, gilt jetzt nur noch in einem formalen, logischen Sinne; seiner religiösen Bedeutung nach handelt es sich vielmehr um den ganzen Christus. Zur Begründung dient jetzt das Schema der Enhypostasie und der daraus folgenden communicatio idiomatum – also eben der Gedanke der Einheit, den die Ikonoklasten *gegen* die Möglichkeit der Christusdarstellung ins Feld geführt hatten, weil die Gottheit „unumschreibbar" sei. Gewiß, sagt Theodoros Studita, sie ist es; aber der Logos ist doch selbst in menschlicher Gestalt erschienen, „obschon er nicht mitumschrieben noch bildlich dargestellt wird, da er ja seiner eigenen Natur nach unsichtbar und gänzlich unfaßbar ist. Aber weil er der Person nach eins ist und unteilbar, darum wird er auch zugleich / mit der menschlichen Natur/ zum Bewußtsein

gebracht". Ein Blick auf den künstlerischen Ausdruck der byzantinischen Christusikonen bestätigt die Ernsthaftigkeit dieser Überzeugung. Man „ringt um Anschauung des Unanschaulichen, ohne seine Unanschaulichkeit zu verraten"[1].

Es ist nun durchaus zu verstehen und zu rechtfertigen, wenn das Bild nach dem Glauben der Bildertheologen nicht nur dieselbe Ehrung erfährt, die dem „Prototyp" gebührt, sondern wenn es auch dieselben Wirkungen ausübt, die von diesem ausgegangen sind. Vor den heiligen Bildern fahren die Dämonen aus, Licht leuchtet um sie auf, Heilungen und Wunder werden durch sie vollbracht und man betet vor dem Bilde und durch das Bild zu dem Dargestellten selbst, der zwar nicht *κατ' οὐσίαν*, wohl aber *χάριτι καὶ ἐνεργείᾳ* mit seiner göttlichen Kraft in dem ihm zugehörigen Bilde gegenwärtig ist. Die Stadt Kamulia, in der ein wunderbares Christusbild auftauchte, wird „Bethlehem" genannt. Johannes Damaszenus erzählt mit voller Zustimmung die erbauliche Fabel, daß das Wachsbild eines entlaufenen Sklaven, vor dem Heiligenbilde niedergelegt, diesen gezwungen habe, zu seinem Herrn zurückzukehren und das gestohlene Geld wiederzubringen. All das soll nichts mit Magie oder Aberglauben zu tun haben, sondern folgt aus dem Wesen der Bilder und aus ihrem religiösen Sinn. Wer trotzdem an ihrer Kraft zweifeln sollte, der wird zum Überfluß auch noch an den längst üblichen Reliquienkult erinnert, der mit entsprechenden Wirkungen rechnet. Der angefochtene neue Brauch wird mit dem älteren und nicht mehr zweifelhaften gesichert.

Bekanntlich hat sich die griechische Kirche gegen den Vorwurf, den Bildern gegenüber tatsächlich Idololatrie zu üben, dadurch verwahrt, daß sie den Begriff der kultischen Verehrung aufgespalten hat: die Anbetung im vollen Sinne werde als *προσκύνησις λατρευτική* nach wie vor Gott alleine vorbehalten; die Bilder aber empfingen nur eine *προσύνησις σχετική* oder *τιμητική*, d. h. die Verehrung wird ihnen nur im Blick auf das Urbild „beziehungsweise" und überdies nur in abgeschwächtem Maße als bloße „Ehrung", nicht als Anbetung zuteil. Man kann es nach dem ganzen Ansatz der Bildertheologie bezweifeln, daß diese zweite Einschränkung für Christus und das Christusbild im Grunde sinnvoll ist, und noch bei Johannes Damaszenus ist sie keineswegs klar ausgebildet[2]. Bei der vorausgesetzten „hypostatischen" Homonymie zwischen Urbild und Bild ist es kaum einzusehen, warum eine beziehungs-

---

[1] So HANS v. SODEN, Vom Wesen christlicher Kunst in: Urchristentum und Geschichte, Ges. Aufs. u. Vorträge I (1951) 105 über die „symbolische Idealität" der christlichen Kunst im allgemeinen.

[2] P. MATZERATH in der Besprechung des Buches von MENGES (o. S. 53, Anm. 1), Theol. Rev. 38 (1939) 22.

weise, d. h. auf das Urbild gerichtete Verehrung dem Bilde dann nicht auch in uneingeschränktem Maße zuteil werden kann. Allerdings wäre die Übereinstimmung mit den entsprechenden heidnischen Theorien bei Porphyrios u. a. auf diese Weise vollständig geworden, und dies mußte man zu vermeiden suchen. Außerdem ist bei der Ausbildung der Theorie wohl auch der Gedanke an andere heilige Bilder mitbestimmend gewesen: es galt nicht nur das Bild gegen das Urbild, sondern auch die Heiligen im allgemeinen gegen die göttliche Person Jesu Christi abzusetzen. Im Ganzen ist diese Theorie somit wohl als ein gewisser Kompromiß zu beurteilen, der nicht nur den eigentlich ikonoklastischen Anklagen, sondern auch den entsprechenden Beschwerden und „Mißverständnissen" des Abendlandes Rechnung trägt.

Eine weitere Konzession liegt in dem endgültigen Verzicht auf plastische Kultbilder. Er hatte sich schon seit längerer Zeit vorbereitet[1] und stand auch mit den allgemeinen „malerischen" Tendenzen der Epoche im Einklang. Eine Verwechslung von Bild und Wirklichkeit, zu der die Statue des heidnischen Götterdienstes verführt hatte, schien in der Zweidimensionalität des gemalten Bildes (und vollends in der geheimnisvollen, vom körperlichen Mauergrund sich lösenden Lichtmalerei des Mosaiks) von vorneherein ausgeschlossen. Das Bild hat keine substanzielle Wirklichkeit mehr, es ist, wie die Theorie es fordert, nur noch „Sinnbild", das auf das Urbild zurückweist. Auch die Treue, mit der die einmal geprägten und als historisch geglaubten Typen Christi und der Heiligen unverrückt festgehalten werden, ist durch die dogmatische Auseinandersetzung verstärkt und endgültig zum Grundsatz geworden. Und die Darstellung Gottvaters in Person ist von der griechisch-orthodoxen Kirche überhaupt niemals versucht worden. Dagegen hat das Abendland die Grenze gegen das plastische Kultbild alsbald wieder überschritten und ist seit dem späten Mittelalter auch vor Gottvaterdarstellungen nicht mehr zurückgescheut. Aber wir sahen ja bereits, daß die ganze ikonoklastische Krise hier nicht wirklich in die Tiefe gegangen ist. Die volle Entfaltung und Durchführung der Bildertheologie gegen die entgegenstehenden dogmatischen Bedenken ist ausschließlich eine Leistung der griechischen Kirche; hier werden die Resultate der altkirchlichen und frühbyzantinischen Entwicklung darum auch dauernd festgehalten.

[1] Schon Epiphanios, ancor. 107, 2; haer. 3, 4 f., erklärt die Bilderverehrung für die harmlosere Form des Götzendienstes, der der schlimmeren Statuen-Verehrung voraufgegangen sei. Eine richtigere Vorstellung vom Gang der religionsgeschichtlichen Entwicklung hat Klemens von Alexandrien, protr. 46. Auch die Polemik Eusebs scheint in erster Linie nur Gemälde (und Mosaiken) im Auge gehabt zu haben: Hugo Koch, a. a. O. S. 64 Anm. 1.

IX

Geistesgeschichtlich gesehen, kann der Sieg der Bilderfreunde als ein Sieg des griechischen Denkens über die Gestaltlosigkeit des Orients gelten. Mit diesem Ausgang der ikonoklastischen Krise hat sich Byzanz wieder endgültig auf die Seite Europas gestellt. Schwieriger ist die theologische Beurteilung der gefallenen Entscheidung. Sie wird von den Bilderfreunden als der Triumph des Christentums über das Judentum gefeiert. Durch Christus und das Wunder der Inkarnation ist die Natur der Menschheit verwandelt worden. Die Einung des göttlichen und des menschlichen Wesens konnte und sollte nicht auf seine Person beschränkt bleiben, sie dehnte sich auf die ganze, durch ihn erlöste Menschheit aus[1]. Auch die leibliche Materie, die *ὕλη* selbst ist seitdem eine andere geworden und gilt uns nunmehr, wie Johannes Damaszenus sagt: *κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως,* als verehrungswürdig. Im Judentum konnte allerdings noch keines Menschen Andenken gefeiert werden, und die Toten galten als unrein. „Jetzt aber, nachdem sich die Gottheit mit unserer Natur vereinigt hat (*συνανεκράθη*), ist durch dieses lebenspendende und rettende Heilmittel unsere Natur glorifiziert (*ἐδοξάσθη*) und in Unverweslichkeit verwandelt worden (*πρὸς ἀφθαρσίαν μετεστοιχειώθη*)." Auch dieser Gedanke ist, wie jeder Leser der „Brüder Karamasow" weiß, nicht nur „Theologie" geblieben: er wird für die wahrhaft heiligen Christen in aller Realität erfahren und geglaubt.

Im Blick auf die tatsächliche Entwicklung der Bilderfrömmigkeit und ihrer volkstümlichen „Entartung" drängt sich freilich die Frage von selber auf, ob dieser Sieg der Kirche über das „Judentum" nicht weithin mit einem Sieg des Heidentums über das eigentlich christliche Erbe erkauft worden sei. Die griechische Theologie hat ja nicht nur tatsächlich die heidnisch-philosophische Rechtfertigung des Bildes und der Bilderverehrung im vollen Umfang übernommen; sie bleibt auch gegen die heidnischen Versuchungen, die von dieser Seite her entstehen müssen, in einem ganz erstaunlichen Maße sorglos und ungeschützt. Woran liegt das? Man wird gegen die orthodoxe Verklärungstheologie nicht den Vorwurf erheben dürfen, daß sie Christus über den vielen Heiligen vergessen habe – das Dogma von der Menschwerdung steht für sie wirklich im Mittelpunkt des Glaubens. Und ebenso ist es klar, daß gerade sie in ihrem Denken nicht einfach „verweltlicht" und diesseitig geworden ist:

[1] Hier liegt der Ansatzpunkt für die christologische Rechtfertigung des Heiligenkults und der kultischen Verehrung ihrer Bilder; vgl. für jene schon Origenes, Cels. VII 65 f. und für diese (im entgegengesetzten Sinn) Epiphanios frg. 6. Bei Epiphanios erkennt man auch, wie neben der „Heiligenverehrung" auch das alte Problem des Engelkults noch eine Rolle spielt: Frg. 4. 7. 9. 11.

die Erwartung der letzten, „eschatologischen" Verwandlung und Schau ist die Seele aller östlichen Theologie, die „Hoffnung" – anders als im Abendland – eine theologische Tugend, die niemals zu kurz kommt. Aber was dem Griechentum fehlt, was ihm auch theologisch fehlt und in der Bilderfrage bis zu einem gewissen Grade zum Verhängnis wird, ist die mangelnde Erkenntnis dessen, was im Urchristentum und überhaupt im biblischen Denken das „Wort" bedeutet. Das Wort und die Bibel selbst werden ausdrücklich dem „Bilde" gleichgesetzt und bildlich verstanden. Auf diesem Wege ist aber die Eigenart der urchristlichen Heilsbotschaft und des evangelischen Glaubensgehorsams nicht mehr zu erfassen. Der Glaube selbst verliert mit dem Wort seinen Vorrang, das Hören wird zu einer sublimen Form der Schau, und die Begegnung mit dem Worte Gottes wird zu einer Begegnung mit dem göttlichen Bild. Dies ist dann, wie wir gesehen haben, nicht nur „bildlich" gemeint, sondern das gemalte heilige Bild wird selbst zur realen „Erscheinung" des Urbilds und als solches kultisch verehrt. Ja, noch das höchste, sakramentale Mysterium des Gottesdienstes wird durch die Verhüllung und Verbauung des Altars mit Vorhang und Bilderwand angedeutet, also optisch erfahren, während es der Westen mit feierlicher, jedermann sichtbarer „Elevation" vielmehr „akustisch" durch die fremde Sprache und das Stillgebet, zum Ausdruck bringt[1].

Aber gleichviel, wie man über diese Unterschiede denken mag – in einem Punkte hat die altkirchliche Bildertheologie doch zweifellos richtig gesehen und die vielhundertjährige Entwicklung zu einem bleibenden Abschluß gebracht. Sie hat gezeigt, daß die Frage des Gottesbildes und des religiösen Bildes überhaupt innerhalb der christlichen Kirche christologisch beantwortet werden muß und nur so wirklich beantwortet werden kann. Denn wenn es wahr ist, daß Gott Mensch wurde, um uns „menschlich" nahe zu sein, dann ist es offenbar keine Blasphemie mehr, ihn im Bilde dieses einen Menschen zu betrachten, ja sich im Menschsein überhaupt auf eine neue Weise zu Hause zu wissen. Das Christentum ist, von hier aus gesehen, die einzige Religion, die sich über ihren Anthropomorphismus keine Gedanken zu machen braucht und die, „indem sie Gott das menschliche Antlitz verleiht, den Grund zu einer Anthropologie legt, die in der Gestalt Christi einen wahren Weg und einen Zugang des Menschen zu sich selbst liefert"[2]. Die damit geschaffene

[1] GERHARD KUNZE, Lehre – Gottesdienst – Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen 1 (1949) 97.

[2] GERARDUS VAN DER LEEUW, Der Anthropomorphismus als Problem der Anthropologie in: Gottesbild und Menschenbild (1948) 18; vgl. von demselben: Der Mensch und die Religion. Ein anthropologischer Versuch (1941) 119 ff. und die mir nicht zugängliche holländische Aufsatzsammlung „Wegen en Grenzen"; zur

religiöse Freiheit beschränkt sich aber nicht auf den Bereich der Bildnerei und Kunst. Diese sind nur das herausgehobene Beispiel für das, worum es hier allgemein geht. Da wir uns der Wirklichkeit Gottes immer nur auf dem Wege der menschlichen Einbildungskraft nähern können[1], so steckt offenbar in allem theologischen Reden und Denken ein anthropomorphistisches und insofern blasphemisches Element, das kein Bilder- und Schweigegebot beheben kann. Darüber führt nur der christliche Offenbarungsgedanke hinaus; er führt wirklich weiter als das Judentum. Es ist daher nur als sinnvoll zu beurteilen, daß das Christentum das jüdische Bildverbot tatsächlich aufgehoben hat, obschon es den überweltlichen, „transzendenten" Gottesgedanken des Alten Testaments ohne Einschränkung beibehielt. Welche Folgen seine neue Einstellung zum Göttlichen nicht nur für die Frage des Gottesbildes und des religiösen Bildes, sondern auch für die Fragen der Erkenntnis, der Kunst und der Schönheit überhaupt gewinnen konnte, hat sich die alte Kirche jedoch kaum mehr klar gemacht und braucht in dieser Übersicht auch nicht mehr berührt zu werden.

Gesetz und Evangelium

Von Paul Schempp

I

Der *Selbstmord* ist eine tief rätselhafte Tatsache. Der Mensch hat offenbar die Möglichkeit, den Tod zu wählen. Dies kann in ruhiger Überlegung, ja unter sorgfältiger Vorbereitung geschehen. Dann fällt ein Mensch nicht nur sein eigenes Todesurteil, sondern vollstreckt es auch mit fester Entschlossenheit. Selbstmord kann auch ein Akt der Verzweiflung sein als Folge eines plötzlichen Zusammenbruchs, unter dem die Fähigkeit zur Überlegung verloren ging, kann unter dem unüberwindlichen Druck einer Zwangsvorstellung geschehen, nur noch diesen Ausweg zu haben und ihn auch gehen zu müssen. Der eine Fall scheint

---

Kritik H. VAN OYEN, Zur Frage der christlichen Kunst, Theol. Zeitschr. 7 (1951) 423–445.

[1] ERICH FRANK, Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit (o. J.), 4. Kap.: Wahrheit und Einbildungskraft.

einen erstaunlichen Grad der Freiheit, der andere Fall einen ebenso erstaunlichen Grad der Unfreiheit des menschlichen Willens zu erweisen. Beidemal ist es ein aktives und ein passives Geschehen, ein Handeln und Erdulden zugleich. Beidemal ist der Mensch ganz bei sich selbst, fragt nichts nach Himmel und Erde, ist zugleich ganz Subjekt und Objekt des Handelns und des Erleidens, eine Einheit in der Zweiheit und eine Zweiheit in der Einheit der Person, wie sie sonst so kaum denkbar ist, da hier Selbstbegegnung und Selbstflucht völlig identisch werden. Da ist es durchaus nicht lächerlich, zu fragen: wer tötet wen? Hier verfügt ein Mensch total über sich selbst. Ist das nicht höchste Freiheit? Und hier läßt derselbe Mensch total über sich verfügen. Ist das nicht höchste Unfreiheit? Während im Zeugungsakt, in der bejahenden Begegnung zweier Menschen, Leben geschenkt und Leben empfangen wird, fordert der Selbstmörder in einsamer und verneinender Selbstbegegnung das Leben von sich und erzwingt die Preisgabe. Der Übergang von der Freiheit in die Unfreiheit, die Möglichkeit der Freiheit, sich selber aufzuheben, ist nicht zu erklären.

Wir stoßen bei der *Geburt* des Menschen auf ein ähnliches Rätsel. Hier geht es um den Übergang der Unfreiheit in die Freiheit. Mit gleichem Recht kann man sagen: ein Mensch kommt zur Welt, und: ein Mensch wird zur Welt gebracht. Die Priorität und das Übergewicht des reinen Erleidens ist nicht zu leugnen; denn dem Geborenwerden und zur Welt-Kommen geht ja die Passivität des Gezeugtwordenseins voraus; aber schon vor der Geburt, bzw. zur Geburt meldet sich das Kind selber im Mutterleib: ich bin reif, ich will geboren werden! Der sich auf die Priorität des Passivums stützende fromme Hinweis, daß uns das Leben geschenkt sei und wir es deshalb nicht selber wegwerfen dürfen, ist nicht überzeugend. Es ist ja wirklich unser eigenes Leben. Wem soll es denn geschenkt sein, wenn wir selber das Geschenk sind, und inwiefern ist ein ungefragt aufgezwungenes Leben ein Geschenk zu nennen? Wenn es wirklich ein Geschenk sein soll, so gehört dazu die freie Bejahung und Annahme und damit auch die Möglichkeit der Ablehnung. Es ist freilich kaum zu bezweifeln, daß jeder Mensch faktisch zuerst sein Leben wie ein Geschenk oder auch wie die Erfüllung eines Rechtsanspruches annimmt. Das erwachende Selbstbewußtsein, das erste Sichselbervorfinden in der Welt ist wohl immer ein Übergang von naiver zu bewußter Selbstbejahung. Es ist offenbar dafür gesorgt, daß die Anerkennung des eigenen Ichs immer vorausgeht, ehe überhaupt eine kritische Selbstprüfung eintreten kann. Die Möglichkeit bleibt offen, später darin eine Selbsttäuschung zu erkennen oder dieses Ja als erzwungene Selbsttäuschung zu beklagen. Hiob und Jeremia haben in der Tat gewünscht, nie

geboren zu sein[1], und es leben gewiß viele Menschen, für die es tatsächlich besser wäre, sie wären nie geboren. Wenn AUGUSTIN das Schreien der Neugeborenen zum Beweismittel für die Erbsünde machen will, so ist dem entgegenzuhalten, daß es zunächst einmal ein Zeichen des Willens zum Leben ist, des Anspruchs auf Leben, des kräftigen Zugriffs nach dem „Geschenk" des Lebens. Da hat irgendein fremder Wille das Gebot über uns aufgerichtet: *Du sollst leben!* Und siehe da, jeder bejaht das Gebot, ohne es zu kennen, einfach faktisch durch seinen Lebenswillen, und je stärker der Egoismus ist – in welcher seiner tausendfachen offenen und geheimen Formen er auch auftreten mag[2] –, desto mehr wird damit diesem Gebot: Du sollst auf dieser Erde leben! zugestimmt. Ein Ich nimmt dieses *Gesetz* auf und macht es zu seinem *Evangelium*. Es empfindet es nicht als ein Gebot, sondern als uneingeschränkte Erlaubnis und Verheißung, nach eigenem Gutdünken ein Ich sein und werden zu dürfen, so gut das nur möglich ist. Sehen wir zunächst davon ab, daß sich von der Kindheit an durchs ganze Leben hindurch die Umwelt mit zahllosen Verboten und Geboten zu Wort meldet und die freie Verwendung des Lebens ständig und empfindlich beschränkt, und bleiben wir bei dem Ich, das sich immer wieder selber begegnet, zu sich kommt und da in unendlicher Mannigfaltigkeit Stellung nehmen kann zu sich selbst: zufrieden, lobend, tadelnd, spottend, sich zuredend, sich einredend, sich einbildend, stolz, enttäuscht, kurz mit allen nur möglichen Affekten zwischen Selbstliebe und Selbsthaß, mit allen Graden zwischen Selbsterkenntnis und Selbsttäuschung, mit allen Willensimpulsen zwischen Sichgehenlassen und Sichzwingen. Und da kann es auch zu dem radikalen Nein kommen, von dem wir ausgegangen sind. Dann ist die Antwort auf das Gebot: Du sollst leben! ein: Nein, ich will nicht leben. Dann wird dieses Gebot als unerträgliche Zumutung empfunden und es wird als unerfüllbar abgelehnt.

Nun ist ja der Selbstmord trotz den erschreckenden Zahlen der Statistik[3] die Ausnahme. Wir blicken deshalb nun noch auf das sonstige Sterben, auf das *Erleiden des Todes*. Man heißt das Sterben ein Naturgesetz, dem der Mensch all seiner Naturbeherrschung zum Trotz Folge leisten muß. Er kann es unvermutet, fast ohne Besinnung erfüllen müssen. Er kann sich wehren in Trotz oder Angst. Er kann das Sterben ersehnen und den Tod Erlösung heißen. Ob Ergebung, Furcht oder Hoffnung vor-

[1] Hiob 3, 1 ff. u. 16. Jer. 20, 14. Vgl. Pred. 4, 2 f.

[2] Egoismus ist hier nicht in moralischer Abwertung zu verstehen. Unter der Rubrik „Von der berechtigten Selbstliebe" eines evangelischen Gesangbuches der Aufklärungszeit heißt es in einem Lied: „Du willst, ich soll mich selber lieben"!

[3] Im Juli 1951 soll in Westdeutschland auf 5000 Menschen ein Selbstmord gekommen sein.

herrschen, irgendeine Stellung nimmt auch hier der Mensch zu seinem eigenen Ich ein zwischen Ja und Nein. Er gibt es her oder will es behalten. Er willigt ein oder protestiert noch im Wissen um die Vergeblichkeit des Protestes gegen den Tod oder er schwankt zwischen beidem. Auch hier ist beides möglich: erstaunliche Freiheit und höchste Unfreiheit. Da hat offenbar ein fremder Wille das Gebot aufgerichtet: *Du sollst sterben!* und dieses Du sagt ja oder nein. Es kommt hier gar nicht auf den Grad der Bewußtheit oder Unbewußtheit an und auch gar nicht auf ein ausschließendes Entweder-oder. Auch die größte Gelassenheit, die Ergebung in das Schicksal, ist eine Stellungnahme. Faktisch nimmt der Mensch teil an seinem Sterben in irgendeiner wählenden Haltung, und die Erfahrung zeigt, daß dabei die Möglichkeiten bei Christen nicht anders sind als bei Nichtchristen. Ein notorischer Nichtchrist *kann* genau so heiter sterben wie ein Christ, und ein Christ *kann* genau so angefochten sterben wie ein Nichtchrist. Ob einer mehr sterben *muß* oder mehr sterben *darf*, das entscheidet sich an ihm selber, und doch ist damit noch gar nicht gesagt, daß seine Entscheidung die richtige sei. Er kann sich auch da noch genau so täuschen, wie einer irren kann, der sein Leben von sich wirft, weil er glaubt, es sei nicht mehr zu ertragen, oder einer irren kann, wenn er glaubt, er habe ein Recht, sein Leben abzukürzen, oder irren kann, wenn er das Leben je und je freudig bejaht oder je und je nur seufzend erträgt.

Wir sagen also: der Mensch steht immer unter den beiden Geboten: Du sollst leben! und: Du sollst sterben! Beide Gebote sind so mächtig, daß sie je einmal ihre Erfüllung erzwingen, bei der Geburt das eine, beim Tod das andere. Der Lebenslauf des Menschen ist in jedem Augenblick irgendeine Verhaltungsweise gegenüber diesen beiden Geboten, auch wo keinerlei Reflexion darüber stattfindet. Beide Gebote widerstreiten einander und jedermann muß nach der Erfahrung zugeben, daß das zweite über das erste den Sieg davonträgt. Sie stehen aber ständig in doppelter Relation zueinander, indem sie sich nämlich gegenseitig in Kraft und gegenseitig außer Kraft setzen. Vom Gebot: Du sollst leben! komme ich her. Ihm verdanke ich objektiv mein Leben, auch wenn ich subjektiv fern von aller Dankbarkeit bin. Faktisch nehme ich es in meinen Willen auf, gebe ich es mir selber in der Freiheit meines Willens und in dem Willen zur Freiheit. Damit nehme ich zugleich das andere Gebot: Du sollst sterben! negativ in meinen Willen auf: ich will nicht sterben. Das erste Gebot ist damit als Gebot außer Kraft gesetzt durch meine Freiwilligkeit. Ich brauche es nicht, es gilt mir nicht, es trifft mich nicht als Gebot. Ich halte es ja nicht für ein Gebot, für eine Pflicht, die ich erfüllen soll, sondern in der freien Zustimmung verwandle ich es in ein

Dürfen. In der Selbstverteidigung, Selbstbehauptung, Selbstdurchsetzung bejahe ich mein vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Leben. Im Selbstvertrauen ist mein Leben Objekt meines Glaubens, meiner Liebe und meiner Hoffnung. Je mehr ich aber so durch Erfüllung das Gebot: Du sollst leben! aufhebe, desto mehr bestätige und setze ich es indirekt in Kraft. Es ist ja die treibende Kraft meines eigenen Willens. Direkt aber verneine ich damit das andere Gebot: Du sollst sterben! In der Auflehnung gegen dieses andere Gebot bestätige ich es aber auch als Gesetz und schließlich muß ich es auch wider meinen Willen anerkennen, da es sich ja im Tod Gehorsam erzwingt. Umgekehrt, wenn ich sterben will wie der Selbstmörder oder in freier Ergebung ins Sterbenmüssen, dann hebe ich das Gebot: Du sollst sterben! in der Erfüllung auf und bestätige es zugleich indirekt als treibende Kraft meines eigenen Willens. Aber bei dieser wechselseitigen Aufhebung und Bestätigung darf nicht vergessen werden, daß der Mensch vom Lebensgebot herkommt und auf das Sterbegebot zugeht. Ich kann wohl das Lebensgebot total verneinen und damit nur noch indirekt, d. h. durch Empörung in Kraft setzen, indem ich mich umbringe. Aber das Sterbegebot kann ich nicht total verneinen, also nur noch indirekt, d. h. durch Empörung in Kraft setzen, weil eben diese Empörung ihre Grenze hat und alle Lebensbehauptung in Trotz oder Angst die direkte Geltung des Sterbegebots als Gebot nicht aufheben kann.

Nun ist ja das Verhältnis des Menschen zu sich selbst selten eine eindeutige Erfüllung oder Empörung in bezug auf das Lebens- bzw. auf das Sterbegebot, sondern faktisch meist ein höchst kompliziertes Durch- und Nebeneinander des Ja und Nein zu Leben und Sterben. Nebeneinander, ineinander und widereinander wirken, bewußt oder unbewußt, meist zugleich das Lebenwollen der Selbstrechtfertigung und das Sterbenwollen der Selbstverurteilung. Diese Feststellung gilt ohne jede Unterscheidung oder Bewertung nach den Kategorien des Animalisch-Biologischen, des Ethischen und des Religiösen. Die Selbstbeurteilung bleibt in der Relativität des teils-teils: Teils ein Sein- und Bleibenwollen, wer man ist. Die Skala geht hier vom brutalsten Egoismus bis zum höchst idealistischen „Sichselbertreusein". Teils ein Sichandershabenwollen und Anderswerdenwollen. Die Skala geht hier vom kleinsten Unbehagen bis zur Verzweiflung an sich selbst. In jeder Situation verwirklicht der Mensch irgendeine Möglichkeit der Selbstsucht und der Selbstflucht, der Selbstrechtfertigung und der Selbstverurteilung[1]. Es kann beides

[1] Eine ernsthafte Überlegung wird zugeben müssen, daß es kaum eine schwerer zu beantwortende Frage gibt als die alltägliche Höflichkeitsfrage: wie geht es Ihnen?

nahezu identisch sein (Selbstflucht aus Selbstsucht) und beides auch in höchstem Widerstreit miteinander. Es kann ein konstantes Übergewicht des einen da sein oder ein unberechenbarer Wechsel beider. Beides kann als Schicksal oder als verantwortliche Haltung gedeutet werden. Immer ist der Mensch im Verhältnis zu sich selbst an irgendeiner Stelle zwischen Gesetz und Evangelium, eben weil er unter den beiden Geboten des Lebens und des Sterbens steht. Das Leben und das Sterben kann ihm ja beides bedeuten: das Leben ein Imperativ und ein angenommenes Geschenk, das Sterben ein Imperativ und Inhalt einer Hoffnung.

Der Mensch kann aber auch noch Leben und Sterben als Gesetz oder als Evangelium über den Bereich der Erfahrung hinausprojizieren. Er kann an ein Leben nach dem Tod glauben, und das in Hoffnung oder in Angst. In der Hoffnung macht er sich das Gebot „Du sollst leben!" ganz zum Evangelium, und das „Du sollst sterben!" ist dann bloß ein hypothetischer Imperativ: wenn Du leben willst, so sollst du erst sterben! In der Angst macht er sich das Gebot: „Du sollst leben" zur Hölle, zum Imperativ der Verfluchung: du sollst so leben, wie du nicht wollen kannst! Man kann aber auch an eine Deckungsgleichheit von Leben und Sterben nach dem Tod und damit an eine völlige gegenseitige Aufhebung von Gesetz und Evangelium glauben, wenn nämlich ein Aufhören der Individualität nach dem Tode angenommen wird, also ein Auf- oder Untergehen des Ichs, Vernichtung im Nichts oder Eingehen ins All. Aber auch dieser Glaube kann je und je Glaube an ein Gesetz, dem nicht zu entrinnen ist, oder Glaube an ein Evangelium der Seligkeit sein. Damit ist aber auch schon die Problematik von Gesetz und Evangelium im Verhältnis des Menschen zu sich selbst verlassen und ins Verhältnis des Menschen zur Umwelt gesetzt.

Daß die *Natur* dem Menschen je und je Gesetz oder Evangelium und auch beides zugleich ist, braucht hier nicht erst verdeutlicht zu werden. Schon der Hinweis auf das Wetter, auf die Arbeit als Würde, Recht oder Fluch, oder auf die Nahrung als Genußmittel, Arznei oder Gift mag genügen. Hier ist ja noch am ehesten ein Konsensus zu erreichen in der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen dem, was die Natur fordert, und dem, was sie schenkt. Aber der ständige Streit um die Verteilung der Gaben und Aufgaben der Natur lenkt notwendig den Blick auf das Zusammenleben der Menschen unter dem Aspekt von Gesetz und Evangelium. – Im *Verhältnis von Mensch zu Mensch* ist der Mensch einerseits Gesetzgeber. Schon die kleinste Bitte, ja der unausgesprochene Anspruch auf Höflichkeit ist ein Imperativ. Andererseits ist der Mensch ein Wohltäter. Schon die geringste Zustimmung, ja die unausgesprochene Sympathie ist eine Wohltat. Aber nicht nur jeder

Augenblick persönlicher Begegnung oder räumlichen Beisammenseins ist entweder Zumutung oder Geschenk oder eine Mischung von beidem, sondern das gesamte jeweilige Gefüge des Familien-, Gesellschafts-, Arbeits-, Staats- und Völkerlebens, der Ordnungen und Sitten wirkt auf jeden in jedem Augenblick mehr oder weniger und zugleich als lastendes Gesetz und als schenkendes, schützendes, befreiendes Evangelium. Das bezieht sich nicht nur auf die jeweilige Gegenwart, sondern umschließt immer den bewußten oder unbewußten Horizont der Vergangenheit und den bekannten und unbekannten Horizont der Zukunft. Immer ist jeder Einzelne beansprucht und beschenkt von der Mitmenschheit, und so gering von morgens bis abends die Bewußtheit davon ist – wer denkt etwa beim Einschalten des Lichtes an die bedrohliche oder erfreuliche Lage der Energieversorgung, deren Geschichte oder deren Aktionäre? oder wer überschaut im Zustand der Verliebtheit das mögliche Maß neuer Pflichten? –, immer sind wir Objekt und Subjekt zugleich von Zusprüchen und von Ansprüchen. Was jeweils Zuspruch und was Anspruch für uns ist, hängt natürlich auch von dem jeweiligen Verhältnis zu uns selbst ab, ob wir uns selber zur Last fallen oder gefallen, ob und wie weit wir uns selber Gesetz oder Evangelium sind. Auch hier können wir jederzeit Gesetz in Evangelium verwandeln und umgekehrt, indem wir, was Zumutung ist oder war, als ein Geschenk annehmen, und was Geschenk ist oder war, für eine Zumutung halten. Immer nehmen wir teil an dem ernsten und traurigen, komischen und fröhlichen Spiel der Rollen und Rollenvertauschung von Herren und Knechten, von Gesetzgebern, Anklägern und Richtern und von deren Gegenspielern, und der Rollen und Rollenvertauschung der kleinen und großen Wohltäter und Menschenfreunde, seien sie echt oder maskiert, und deren freiwilliger oder unfreiwilliger Objekte. Von der Muttermilch bis zur letzten Blume auf dem Grabe und zur spätesten dankbaren und ehrenden Erinnerung sind wir die Beschenkten, und vom ersten Schrei bis zum „letzten Willen" und Testament sind wir die Fordernden. Auch die größte Tyrannei hat sowohl Nutznießer wie Opfer und auch die größte Wohltat kann noch als unerfüllte Forderung der Dankbarkeit drückend empfunden, als beschämende Verpflichtung erkannt werden. Es gibt zwischen den Menschen kein Gesetz an sich; auch der kategorische Imperativ Kants ist es nicht; denn er wäre es nur, wenn der Mensch schlechthin identisch wäre mit dem radikal Bösen. Und es gibt auch kein Evangelium an sich unter den Menschen, solange es noch Ungläubige gibt und jedes Evangelium auch verstockende Wirkung haben kann. Immer kommt es auf die *Betroffenheit* an. Auch in der Gemeinschaft bedingen sich Gesetz und Evangelium gegenseitig. Die

Gabe fordert Annahme und die Annahme erfüllt die Forderung. Und auch hier schließen sich Gesetz und Evangelium gegenseitig aus; denn jedes Kind weiß, daß Geben und Fordern Gegensätze sind. Auch in der Gemeinschaft ist die höchste Form des Gesetzes doppelt: Du sollst leben! und: Du sollst sterben! Du sollst leben: Du sollst die Freiheit des Eigenlebens haben und sie von den andern achten und fördern lassen und der andere hat dir im Notfall – selbst gegen deinen Willen! – das Leben zu retten unter Einsatz des eigenen. Du sollst sterben: Du sollst die Freiheit des Eigenlebens beschränken zur Eingliederung in die Gemeinschaft bis zur Selbstaufopferung des Lebens für andere. Hier ist das weite Feld der Selbstverständlichkeiten und der Konflikte, der Außenseiter und der Herdenmenschen, des Streites um Wertordnungen, der Epidemien von Tugenden und Lastern, das weite Feld des Gönnens und Beneidens, des Verdankens und Schuldigbleibens, der Schauplatz der Menschenopfer im Guten und im Bösen. *Der Mensch Opfer des Menschen* im Doppelsinn des Wortes Opfer als sacrificium und als Beute! Das ist die kürzeste Einheitsformel für die beiden Gesetze: Du sollst leben und du sollst sterben! im Verhältnis von Mensch zu Mensch. Die *Aneignung* entscheidet. Ich opfere mich andern und andere mir. Je mehr ich als Gesetz anerkenne: ich soll leben und sterben für andere, desto mehr bin ich Geschenk und Evangelium für den Nächsten. Je mehr ich mich dagegen auflehne, desto mehr bin ich Zumutung und Gesetz für den Nächsten. Höchste Form des einen Falles ist das Martyrium, höchste Form des andern ist der Mord. Dazwischen liegen alle Grade zwischen Humanität und Bestialität. Aber wieder ist auch hier zu sagen: das „Du sollst sterben!" ist auch im Zusammenleben das stärkere Gesetz, weil ich das „Du sollst leben!" letztlich nicht erzwingen kann, auch wenn sich Millionen für Einen opferten, während das Sterben nur allzuleicht erzwingbar ist. Ein Leben-Geben über den Tod hinaus gibt es nun einmal nicht innerhalb der Humanität, auch wenn man etwa den Geist eines Toten noch so lange lebendig erhalten will und vielleicht auch kann. Aber auch die christlichen Grabredner sollten sich der Begrenztheit des Gönnens und Wünschens bewußt sein.

Wir haben bisher immer nur *formal* von Gesetz und Evangelium geredet und nichts gesagt über irgendeinen konkreten Inhalt, da wir nicht einmal den Unterschied von Leben und Sterben inhaltlich kennen. Der Mensch stirbt, solange er lebt, und er lebt, solange er stirbt. Und wenn dann beides Vergangenheit ist, kann und muß beides zugleich gesagt werden, denn der Satz: „er hat gelebt" heißt ja zugleich „er ist gestorben" und umgekehrt. Nach dem Inhalt von Gesetz und Evangelium suchen die Philosophen im Fragen nach dem Sinn von Leben und Ster-

ben, die Juristen im Fragen nach Rechten und Pflichten, die Politiker und Wirtschafter im Fragen nach Freiheit und Gerechtigkeit, die Ärzte im Fragen nach der Unterscheidung von leiblicher und seelischer Krankheit und Gesundheit, die Erzieher im Fragen nach Persönlichkeit und Gemeinschaft, die Historiker im Fragen nach der gewesenen Menschheit als der Schöpferin und als dem Opfer der Geschichte. Sie alle fragen nach Sein und Sollen, nach Normen und Fähigkeiten des Menschen. Soweit der Mensch Objekt des Wissens ist, fragt die Wissenschaft nach dem richtigen Verhalten des Menschen zu dem Leben und zu dem Sterben als dem Gebot und dem Geschenk des Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst und zum Mitmenschen, sei es empirisch oder spekulativ.

Wir haben uns nur die *Struktur* von Gesetz und Evangelium im menschlichen Dasein und Zusammensein in der allgemeinsten Form als Forderung des Lebens mit der Möglichkeit der Erfüllung oder Ablehnung und als Forderung des Sterbens mit der Möglichkeit der Erfüllung oder Ablehnung, ausgehend vom Selbstmord und endigend beim Opfercharakter des Menschseins klargemacht. Fassen wir nun das Ergebnis in etwas anderer Ordnung zusammen:

1. Jeden Augenblick steht der Mensch zwischen Leben und Sterben und deshalb zwischen Gesetz und Evangelium.
2. Ob und wieweit jeweils Leben und Sterben Gesetz und bzw. oder Evangelium sind, hängt von der Betroffenheit und darum von der Annahme oder Ablehnung ab.
3. Weil der lebende Mensch stirbt und der sterbliche Mensch lebt, bedingen sich Gesetz und Evangelium des Lebens und Sterbens je gegenseitig und heben sich zugleich gegenseitig auf.
4. Gesetz und Evangelium des Lebens und Sterbens betreffen jedermann zugleich im Verhältnis zu sich selbst und im Verhältnis zum Nebenmenschen und zu der Menschheit.
5. Da die Reihenfolge von Geburt und Tod nicht umkehrbar ist, so gehen Gesetz und Evangelium des Lebens dem Gesetz und Evangelium des Sterbens voraus, aber den Sieg behält das letztere.

Man kann das bisher Gesagte eine Anthropologie der Alltäglichkeit nennen und deshalb etwa ein Vorverständnis philosophischer Prägung. Wenn ein Theologe solche anthropologische – wenn auch nur formale – Feststellungen macht, so mag er den Verdacht erregen, daß er auch hier schon theologisch geredet habe. Der Theologe muß nicht bloß zugeben, sondern er soll auch mit Nachdruck bekennen, daß seine Anthropologie eine *Übersetzung* seiner Theologie ist. Wenn es wahr ist, daß die Theolo-

gie dem Predigen, also der menschlichen Anrede an Menschen in Zuspruch und Anspruch zu dienen hat, dann muß sie auch jeweils vorstoßen und zurückkehren zu einer Anthropologie des Alltags, um die Möglichkeit des Betroffenwerdens von der Anrede auch für die zu schaffen, die nicht von einem christlichen Verständnis des Menschen, von einer christlich bestimmten Geschichte, von einer Gemeindetheologie oder irgendeinem eigenen Bibelverständnis herkommen. Sonst wird auch das theologisch „richtige" Predigen nur zur Erinnerung, Einprägung und Erläuterung einer gemeinsam besessenen und zu pflegenden Glaubens- und Lebenslehre, zum Teil eines Mysterienkultes. Nur so kann der Prediger auch die in echter Weise treffen, die in Wahrheit oder vermeintlich schon von irgendeinem christlichen Verständnis herkommen, weil sie anders eben nur in ihrem eigenen Verständnis, sei es nun kritisch oder bestärkend, also nur theoretisch betroffen würden und noch nicht als die Menschen ihres Alltags, die sie sind, als Mitmenschen von Christen und Nichtchristen und selber als Christen und Nichtchristen zugleich. Von der theologischen Füllung und Begründung dieser Anthropologie wird es abhängen, welche konkrete Relation zur Alltäglichkeit die Betroffenheit bestimmen wird. Eine solche Analogie zum Alltag kann *direkt* sein wie in den meisten Reich-Gottes-Gleichnissen Jesu, deren Stoff und Form dem palästinischen Alltag entnommen ist. Die Analogie kann eine *steigernde* sein nach dem Schema: wenn schon ihr Menschen – wie viel mehr Gott – oder sie kann eine *indirekte* sein nach dem Schema: ihr oder die Welt denkt und handelt zwar so – Gott aber umgekehrt. Das anthropologische Vorverständnis von Gesetz und Evangelium ist tatsächlich schon theologisch gemeint im Sinne der Gleichnisrede. Ob die anthropologischen Kategorien sowohl theologisch angewandt als auch theologisch verstanden werden, das wird einerseits von der theologischen Besinnung selber, die ja ihren eigenen axiomatischen Ansatz hat, und andererseits von der Betroffenheit, auf die sie nur abzielen, die sie aber selber nicht schaffen kann, gerechtfertigt werden. Das *theologische* Kriterium für Gesetz und Evangelium, das jetzt erst zur Sprache kommen soll, kann es nur darauf ankommen lassen, bzw. die Entscheidung herausfordern, ob die schon vorhandene, aber je und je erst zu offenbarende und damit zu entdeckende Füllung von Gesetz und Evangelium als die Bestimmung des Lebens und Sterbens aller Menschen zum wahren Leben und zum wahren Sterben erkannt und anerkannt wird oder nicht. Aber mehr als eine kurze Wegweisung in die Problematik von Gesetz und Evangelium hinein kann und soll hier nicht erwartet werden. Ohne auf den exegetischen Befund, auf die schwierige Konzeption Luthers und auf die zeitgenössischen Kontroversen einzugehen, nehmen wir als

einfachsten Ausgangspunkt die Tatsache, daß gepredigt und dabei als Grund, Inhalt und Ziel der Glaube an das Evangelium von Jesus Christus genannt wird.

II

Es wird gepredigt. Das heißt: es werden Menschen in ihrem Dasein und Sosein im Namen Gottes angeredet. Es mischt sich gleichsam Gott selber ein in das menschliche alltägliche Inanspruchgenommensein von Leben und Sterben und Hingegebensein an Leben und Sterben. Schon das Predigen selber kann dem Prediger ein Gesetz sein, eine nach Ort und Zeit festliegende Pflicht, unter der er nicht wenig stöhnt. Die Gründe dafür können in der Gemeinde liegen. Er hält sie für stumpfsinnig, für selbstgerecht, für zu Tode gepredigt. Die Gründe können im Prediger selber liegen. Er amtiert eben überhaupt nur aus Berufspflicht oder er ist gerade schlecht disponiert. Die Gründe können im Text liegen. Dieser ist ihm selber noch zu unverständlich oder zu schwer für eine rechte Applikation. Der Prediger kann auch unter der Größe seiner Verantwortung seufzen. Er weiß um die Unbedingtheit seines Auftrags: „Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündigte!" Das Predigen selber kann aber auch dem Prediger Evangelium, Anlaß zur Freude, Erlaubnis und Geschenk sein. Auch da können neben echten Gründen falsche sein, etwa zu große Selbstsicherheit, Stolz auf die eigene Zugkraft bei der Gemeinde, Drang zur frommen Expektoration, pathetischer Selbstauftrieb, der mit fröhlichem Glauben verwechselt wird. Auf alle Fälle aber hat der Prediger die Aufgabe, einen Text zu *übersetzen*, der ihm selber – auch wenn er ihn frei aus der Schrift gewählt hat – als Wort Gottes gegeben ist. Er weiß dabei – mag er noch so wenig verstehen, was das heißt –, daß in der Schrift Jesus Christus und das Wort Gottes identifiziert werden. Mit der Tatsache, daß er einen Bibeltext in der Predigt übersetzt, bezeugt er selber, daß Jesus Christus sein Auftraggeber ist. Ob er seinen Auftrag aus einem Anstellungsvertrag ableitet oder aus der Erwartung der Gemeinde, aus seiner Ordination, aus einer Priesterweihe, aus der successio apostolorum, aus innerer Berufung, immer lautet dieser Auftrag: Du sollst Jesus Christus predigen!, und das eben heißt, im Namen Gottes reden. Ob er das kann, tut oder auch nur ernsthaft will, ist nicht die erste Frage, sondern nur ob er das Soll, den Auftrag anerkennt. Ihn ablehnen und doch predigen ist Heuchelei. Hat die Bibel recht darin, daß Jesus Christus das Wort Gottes an die Menschen ist, dann kann auch solche Heuchelei das Gesetz: Du sollst das Wort Gottes sagen! nur bestätigen, nicht aufheben. Ist Christus Gottes Wort, so will er nicht nur als Auftraggeber der Predigt anerkannt, son-

dern auch Inhalt der Predigt sein. Nicht nur was Jesus je und je sagte und sagen läßt, sondern er selber ist Gottes Wort. Das Gesetz: Du sollst Gottes Wort sagen! kann nicht nur dem Prediger, dem Theologen und Pfarrer gelten; denn in Christus will Gott allen und von allen Menschen bekannt werden. Es soll ja dahin kommen, daß ihn alle Zungen bekennen. Das ist ein Gesetz Gottes, dessen Erfüllung durch Gott selber garantiert ist. Der Inhalt jeder Predigt ist also auf alle Fälle das Gesetz: Du sollst Gottes Wort hören zum Weitersagen! Dieses Gesetz gilt es zu bekennen, es in die Situation des Hörers zu übersetzen: du an deinem Ort, du in deinen Worten, du zu deinen Mitmenschen[1]. So wie alle Menschen eingeschlossen sind in dem Doppelgesetz: Du sollst leben und du sollst sterben!, so sind sie auch alle umschlossen von dem Gesetz des Wortes Gottes: Du sollst Gott bekennen! Davon kommt der Mensch her, denn jede Geburt ist schon eine Erfüllung des Gebotes: seid fruchtbar und mehret euch! Und mit dieser Erfüllung ist auch das Gebot in Kraft gesetzt: sei Geschöpf Gottes! lebe als Geschöpf Gottes! Ist Christus das Wort und also auch das Gesetz Gottes, so heißt Geschöpf Gottes sein nichts anderes als unter dem Gebot stehen: dein Leben sei ein Sagen und Bekennen des Wortes Gottes, praedicatio verbi divini, ministerium Christi. Der Mensch wäre nicht ganz Gottes Geschöpf, geschaffen vom Wort und Gebot Gottes: lebe!, und das Gebot wäre nicht Gottes Gebot, wenn es nicht in Erfüllung ginge. Es erfüllt sich an allen Menschen schon, indem sie faktisch leben, auch wenn sie durch ihr Leben kontinuierlich bestreiten, verdecken, unerkennbar machen, daß sie Gottes Geschöpfe sind, auch wenn sie also ungehorsame, das Gebot Gottes in keiner Weise selber erfüllende Menschen sind. Aufgehoben wird kein Gebot Gottes durch Ungehorsam, sondern nur bestätigt. Der Ungehorsam wandelt nur das Lebensgebot um in ein Todesurteil, in das Todesgebot: Du sollst sterben! Aber das Lebensgebot bleibt trotzdem auch als solches bestehen; denn auch wer mit seinem Leben das Geschöpfsein bestritten und unbezeugt gelassen hat, muß auferstehen und muß dann bekennen, daß das Gesetz, unter dem er lebte, gut und heilig war und ist. Christus, das Wort und Gesetz Gottes, wird sein Richter sein, wird selber an ihm Gottes Gesetz so erfüllen, daß dieser Mensch verworfenes Geschöpf bleiben muß, daß sein verstummter oder heulender Mund das Bekenntnis sein muß, daß Christus, daß Gottes Wort die Wahrheit und das Leben ist. Nach dem unumstößlichen Gebot Gottes ist also jeder Mensch ein rechter oder falscher Theologe und Prediger und die Tatsache, daß Pre-

[1] 1. Petr. 4, 11: „wenn einer redet, dann als Worte Gottes" wird zu Unrecht meist als auf die Rede in der Gemeindeversammlung, womöglich nur auf die Kanzelrede eingeschränkt verstanden.

digt geschieht, bezeugt dieses Gebot, auch wenn die Predigt ihrem Inhalt nach Irrlehre wäre, sofern sie nur im Namen Jesu geschieht und damit zu Recht sagt, daß Jesus der Herr ist. Das Gebot umgreift jeweils den ganzen Umkreis des menschlichen Lebens, nach rückwärts als Anklage, nach innen als Forderung des Glaubens, zur Umwelt hin als Forderung der Liebe, nach vorwärts als Forderung der Hoffnung, zu Gott hin als Forderung der Dankbarkeit. Daß wir faktisch auf den Namen Christi stoßen im Dasein, Predigen und Handeln von Kirchen, im Dasein von getauften Menschen, das bezeugt, daß Gott in Christus schlechthin gebietender Herr ist, auch abgesehen von jedem Gehorsam. Christus ist also *das* Gesetz Gottes, das sich heimlich oder offen immer erfüllt, weil er als Gesetz und Gesetzgeber zugleich der Vollstrecker, der gehorsame Sohn und darum der Richter der Menschen ist. Der Mensch ist, als lebender und als sterbender Mensch immer, ehe er überhaupt Übertreter des Gesetzes sein und werden kann, schon Erfüllung des Gesetzes. Das ist die Totalität des Gesetzes: sei Geschöpf Gottes, weil du es bist! Gott beansprucht durch den Namen Jesus den Menschen ganz für sich als sein Geschöpf und Eigentum, weil er sein Geschöpf und Eigentum ist. Darum sind alle Menschen Gefangene des Gesetzes bis zum letzten Imperativ, der entweder heißt: Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters! oder: Gehet hin, ihr Verfluchten! Die Befreiung vom Gesetz und ins Gesetz der Freiheit hinein oder aber der endgültige Zwang unters Gesetz wird offenbar machen, was in Wahrheit Leben und was Sterben war und ist, was Leben und Sterben im Namen Gottes, als Geschöpf Gottes ist.

Die alte Frage der sogenannten *natürlichen Theologie*, ob das Gesetz Gottes dem Menschen ins Herz geschrieben sei, kann mit einem bedingten Ja beantwortet werden. Ja, sofern mit „Herz" das verborgene Herz, der homo absconditus gemeint ist. Gewiß ist das Gesetz Gottes im Herzen des Menschen. Der Mensch will ja leben oder er will sterben, was ja eben Gottes Gesetz auch fordert. Woher sollen alle geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze der Menschen mit der Absicht der gleichzeitigen Ermöglichung und Bedrohung des Lebens kommen, wenn nicht aus dem Herzen? Der Mensch kann sich Götter machen und sie zu seinen Gesetzen als Autoren und als letzte Vollstrecker hinzudenken. Es gibt Scham, Reue, Verantwortung, Freiheitsbewußtsein. Der Mensch flektiert und konjugiert dauernd die Wörter „wollen, mögen, dürfen, sollen, müssen" durch alle tempora und modi, er hat die Forderungen des Nebenmenschen zu hören, er rechtfertigt, entschuldigt, verurteilt sich, klagt an und richtet, er sucht nach *der* Gerechtigkeit und nach *der* Freiheit, nach Persönlichkeit und Gemeinschaft, kurz er will „heraus-

bringen", was jeder jeweils zu tun und zu lassen hat, was er sein und werden soll, und über den Wechsel und Bankrott seiner Weltanschauungen, Prinzipien, Affekte und Ideale siegt auch das Sterbegebot. Es bleibt die Angst und die Flucht vor dem verborgenen, auch und gerade im Herzen des Menschen verborgenen und darum so unheimlichen, weil so unheimlich nahen Gesetz Gottes. Der Mensch kann auch die „Werke des Gesetzes" tun, er kann das Richtige treffen. Die argen Väter geben ihren Kindern tatsächlich gute Gaben und sogar der ungerechte Richter kann der drängenden Witwe Recht schaffen. Aber lesbar ist das Gesetz Gottes im Herzen nicht, weil es da stockdunkel ist. Bewußt antworten kann der Mensch auf Gottes Gesetz nicht, solange er es nicht hören kann. Wo immer – und das geschieht bei Christen und Nichtchristen öfter als wir denken – trotz der Gottlosigkeit des Menschen Gottes Gesetz erfüllt wird, da geschieht das Wunder der *Gnade*. Gott erfüllt selber sein Gesetz, er erzwingt gerade auch im Eigenleben und Eigensterben der Menschen, gerade durch die Hab- und Macht- und Ehrsucht der Menschen die Einsicht in die Unentbehrlichkeit von Ehrbarkeit, Recht, Ordnung, Friede, Wohltat und Liebe, da deren volle Aufhebung Mord und Selbstmord bedeuten würden. Man kann nicht hoch genug denken und reden von der Gnade der iustitia civilis, gerade weil die „iustitia civilis per se vitiosa" ist[1]. Ohne das Evangelium, d. h. ohne die Gnade Gottes wäre das Gesetz die Macht des Teufels selber. Will sich der Mensch selber des Gesetzes Gottes bemächtigen, so wird er zum gewissenlosen Tyrannen oder zum heuchlerischen Heiligen. Flieht er vor ihm, so verzweifelt er oder wird Libertinist. Und mitten zwischen Enthusiasmus und Mönchtum einerseits und Verzweiflung und Übermut andererseits steht die Apathie in der Doppelgestalt der edlen Stoa und des Stumpfsinnes[2]. Es gibt aber die Gnade der Schöpfung, die Gnade der Erhaltung, die Gnade der Geduld Gottes, auch wo weder Gesetz noch Evangelium erkannt sind. Zu entdecken, zu erkennen ist aber die Gnade nur durch Gnade und darum auch das Gesetz nur durch das Evangelium. Eine natürliche Gotteserkenntnis im und durchs Gesetz gibt es nicht, weil es das Gesetz Gottes ohne das Evangelium Gottes gar nicht gibt. *Christus* ist Gottes Wort in der *Einheit von Gesetz und Evangelium;* er ist die Offenbarung der Gnade und darum die alleinige Offenbarung des Gesetzes; denn er ist das Evangelium als erfülltes und darum schlechterdings nicht mehr anklagendes Gesetz.

---

[1] LUTHER WA 40, 2; 526, 11.

[2] LUTHER redet gelegentlich vom Teufel Enthusiasmus (z. B. EA. 47, 10) Aber auch: „Gott hasset und verachtet die harte Apathie" (Walch III 266) oder „Stoicam philosophiam Paulus hic contemnit" (WA 2; 608, 10).

Predigen heißt also nie nur: den Menschen im Namen Gottes anreden und ihn für Jesus in Anspruch nehmen, sein Leben und Sterben für Christus fordern, weil er der Herr ist. Predigt kann also nie nur Gesetzespredigt sein; denn Christus predigen heißt immer das Evangelium von Christus predigen, nämlich die unaufhebbare Tatsache verkündigen und sich zu ihr bekennen, daß sich Gott in Christus den Menschen, allen Menschen geschenkt hat und schenkt. Das Gesetz offenbaren und das Gesetz entdecken ist beides ausschließlich Sache des Evangeliums. Gott selber, Gott, von dem alle gute Gabe kommt, von dem nur Gutes zu erwarten ist, der allein gut ist, Gott als der allen Menschen Gütige ist und wird im Evangelium seine eigene Mit-teilung: ich, der Herr, bin dein Gott, ich gehöre den Menschen[1]. Gott Opfer des Menschen, Gott sich selbst dem Menschen opfernd und so auch sich ihnen preisgebend, sich von ihnen zur Beute, zum Opfer machen lassend: das ist das Evangelium. Würde man das Gesetz Gottes an sich selber, also nur als Gesetz erkennen können, so würde man im Augenblick des Betroffenseins daran sterben. Es fordert ja den Menschen ganz, einschließlich seiner Herkunft und Zukunft, den als lebenden zugleich sterbenden Menschen. Man muß es Christus glauben, daß in ihm und damit in seiner Nachfolge das Leben und nur Leben ist und zu gewinnen ist, daß da auch das Sterbegebot nur hypothetisch, nur Mittel zum Zweck ist: Wer sein Leben verliert um seinetwillen, der wird es behalten.

Glauben heißt also: auch das Gesetz Gottes *als* Evangelium erkennen und annehmen und ihm deshalb gehorchen, frei, vertrauensvoll im Sein, Denken und Handeln Diener Christi sein. Glaube ist der Gehorsam des Empfangens, und zwar so, daß hier Gott selber, in seiner Liebe er selber empfangen wird und daß damit in ihm das eigene Leben zum Geschenk wird. Das „Du sollst leben!" ist jetzt Evangelium und zwar das Evangelium der *Rechtfertigung* im Blick auf Vergangenheit und Gegenwart. Das Gesetz hat seinen Anklagecharakter verloren. Der Sünder ist selig gesprochen. Sünde und Schuld sind nur noch Erinnerungen, die die Größe der Vergebung bestätigen und so das Gesetz als im Dienst des Evangeliums, das Evangelium als Sinn des Gesetzes erkennen lassen. Felix culpa! Auch das Gesetz „Du sollst sterben!" ist jetzt zum Evangelium der Rechtfertigung geworden, da sich ja dieses Gesetz in der Vergebung erfüllt. An der Gnade stirbt der Mensch, weil und indem er am Gesetz stirbt. Stirbt die Sünde, so stirbt auch der Sünder. Der Mensch ist nicht mehr ichhaft. Die incurvatio in seipsum ist aufgehoben. Wir werden von uns selbst befreit und so gerade wahrhaft ein Ich, Person,

[1] LUTHER: Ergo hoc unum verbum est omnium difficillimum in tota scriptura: Tuus, vel: Noster, sicut in primo praecepto: Ego sum Deus tuus. WA Ti 1; 31, 12.

neue Kreatur. Nicht ich lebe, sondern Christus in mir und Sterben ist mein Gewinn. Auch darin wird das Gesetz Gottes bestätigt, bzw. eben in der Erfüllung um seinen Anspruch gebracht. Das Gesetz „Du sollst leben!" ist jetzt auch zum Evangelium der *Heiligung* geworden im Blick auf Gegenwart und Zukunft. „Ich lebe und ihr sollt auch leben" ist ja nun der evangelische Imperativ: *bleibet* in mir, in meinem Leben, in meinem Wort, in meinem sanften Joch, an meiner Liebe, an mir, dem Weinstock, in meiner Gnade oder wie wir es biblisch ausdrücken wollen. Das gehört ja alles zum Annehmen der Gnade, zum Ergreifen der Freiheit. Dieses Lebendürfen als freies Geschöpf Gottes würden wir zurückstoßen, verachten, für entbehrlich halten, also auf Vertrauen zu Gott verzichten, sobald das „Du sollst leben!" nur als Gesetz uns träfe und wir nun *zum Glauben hinzu* auch noch dieses Gesetz erfüllen wollten. Das könnte nur zum Perfektionismus und das heißt zur Heuchelei des Perfektionismus führen, indem einer die Heiligkeit und Freiheit Christi und Gottes noch übertreffen, noch mehr als gutes, freies Geschöpf Gottes sein wollte. Zum Evangelium das Gesetz Gottes noch hinzunehmen, es vorne oder hinten als Bedingung anhängen, heißt das Evangelium aufheben. Das ist die Sünde der Juden, die Sünde der Galater, die Sünde Roms, die Sünde jedes gesetzemachenden Christentums. Auf Grund von anfänglicher eigener Gesetzeserfüllung (sei es Beschneidung oder gutes Wollen) sich für würdig halten wollen zur Annahme des Evangeliums, macht das Evangelium zum bloßen Zusatz, zum Lückenbüßer, gerade recht, zu ergänzen, was noch fehlt. Als Glaubender noch das Gesetz zum Glauben hinzunehmen und es als Gesetz ganz oder wenigstens zum Teil in freier oder in von der Kirche gesetzter Auswahl (Dekalog oder Bergpredigt oder kirchliche Sitte und Lebensordnung) erfüllen wollen, heißt das Evangelium zum bloßen Mittel degradieren, also Christus und Gott bloß zum Werkzeug, zum vorläufig noch unentbehrlichen Werkzeug und schließlich wieder zum bloßen Ergänzer der eigenen Vollkommenheit und Seligkeit machen. Das Ich in seiner Gefangenschaft unter dem Gesetz wird da wieder inthronisiert. So verteilt man Gottes Ehre auf Gott und den Menschen. Vergebung und Verheißung des Evangeliums werden zum Rechtsanspruch, zum Privilegium des Frommen, und der Gottlose kann verzweifeln, weil ihm das Evangelium nur bedingungsweise, nur unter Vorbehalt angeboten wird. Die Zukunft wird zur Bewährungsfrist unter dem Gesetz. Das Gebot „Du sollst sterben!" wird wieder zum anklagenden Gesetz, dessen Selbstvollzug Verdammnis heißt, während es evangelisch verstanden nur Vollzug der Rechtfertigung ist: du darfst tot für die Sünde und damit für alle Anklage des Gesetzes, für alle Ansprüche von Welt und Teufel sein, du darfst sterben, um zu leben.

Das soll heißen: Christus hat allein das Gesetz erfüllt als gehorsamer Sohn, er erfüllt es weiterhin allein als Herr der Welt und wird es allein erfüllen als Richter. Er hat das Gesetz für uns zum Evangelium gemacht, es verwandelt ins Evangelium oder aufgedeckt als Evangelium. Sein Wort ist nur *als Evangelium Gesetz*. Wie alle Menschen vom Gesetz eingefangen sind, ob sie es wissen oder nicht, es verborgen im Herzen haben – offenbar nur durch die Werke des Gesetzes, durch die sich entschuldigenden oder anklagenden Gedanken und das sich selbst überlassene Gewissen (Römer 2, 15) –, so ist wiederum das Gesetz Gottes vom Evangelium umschlossen und steht in seinem Dienst. Ebensogut kann man sagen: das Geheimnis des Gesetzes ist das Evangelium. Oder: Grund, Inhalt und Ziel des Gesetzes ist das Evangelium. Du – ganz – sollst als Gott gehörig leben, weil Gott ganz dir gehört. Du sollst *freiwillig*, gerne als Gott gehörig leben, weil dir Gottes Gesetz zum Schutz und Heil gegeben ist und nicht zum Fluch. Ohne Glaube an das Evangelium wird es dir unausweichlich zum Fluch, es klagt dich an oder macht dich zum Heuchler. Es kommt also alles auf die Betroffenheit an.

Israel wurde Gottes Gesetz verkündigt. Es hatte drei Möglichkeiten des Betroffenseins. Es konnte im Gesetz das Evangelium erkennen, nämlich seine *Vergangenheit* und Herkunft als freies Erwähltsein erkennen. Es ist ja Gottes Herablassung, sich Menschen als Herrn anzubieten, ihnen zu begegnen und ohne Zwang sie für sich zu fordern. Damit konnte Israel auch seine *Gegenwart* als Begnadigung erkennen, als Auf- und Wiederzudeckung des bisherigen Ungehorsams; denn ein freiwillig gehorsames Volk hätte kein Gesetz nötig. Und Israel konnte damit seine *Zukunft* als Heil erkennen; denn es hatte nun die Freiheit, den Weg des Gehorsams und damit des Lebens zu gehen. Ein Teil Israels hat diese erste Möglichkeit ergriffen. Dieser Teil, der schließlich zum Rest wurde, hat unter dem Gesetz sich als der Erwählung unwürdig, sich als vom Gesetz verurteilt, sich als der eigenen Gesetzeserfüllung für unfähig erkannt und sich zum Evangelium im Gesetz geflüchtet. Das Gesetz wurde ihm zum Trost in der Anfechtung, zur Bußermöglichung unter der Anklage, zur Verheißung in der Ohnmacht. Die zweite Möglichkeit war, das Gesetz nur als Gesetz zu erkennen und ihm auszuweichen, es zu übertreten, es – gerade um des darin vermuteten und tatsächlich enthaltenen Evangeliums willen – nicht ernst zu nehmen. Darüber klagen die Propheten. Die dritte Möglichkeit war, das Gesetz mit Ernst und Eifer anzunehmen, um es zu erfüllen, mit dem Ziel, sich damit vor Gott zu rechtfertigen und Erwählung, Gnade und Heil, also das Evangelium zu beanspruchen und also selber zum fordernden Gesetzgeber Gott gegenüber zu werden. Diese dreifache Betroffenheit vom Gesetz be-

stimmt auch eine dreifache Betroffenheit Israels vom Evangelium. Im ersten Fall wurde das Evangelium zur festen Verheißung und Triebkraft der Sehnsucht, im zweiten Fall zum illegalen Raub und zur Triebkraft der Anmaßung und im dritten Fall zum legalen Raub und zur Triebkraft der Selbsttäuschung und Verstockung.

In Jesus hat es sich Gott gefallen lassen, als Schenkender abgewiesen und als Fordernder totgeschlagen zu werden, und zwar im Namen des Gesetzes. An ihm offenbarte es sich, daß Gesetz und Evangelium eins sind und nur miteinander angenommen oder abgelehnt werden können. Gesetz und Evangelium seien in corde coniunctissima, sagt LUTHER[1]. Für uns, in der Betroffenheit, in affectu sei nihil magis coniunctum, obwohl beide distinctissima und longissime separanda sind. Das Gesetz ist ja die Hölle und das Evangelium der Himmel. Werden beide angenommen, dann nur entweder beide als Gesetz und damit als Verdammungsurteil: Du sollst sterben! Oder beide als Evangelium und damit als Freispruch: Du sollst leben! Trifft uns beides, Gesetz und Evangelium, *als Gesetz*, dann ist alles verloren: Gott, Christus, das Gesetz, die Welt, die Natur, unsere Werke, wir selbst; Tod und Satan siegen; alles ist wider uns als Ankläger, Belastungszeuge, Richter und Urteilsvollstrecker. Trifft uns beides, Gesetz und Evangelium, *als Evangelium,* dann ist alles gewonnen: Gott ist für uns, also muß alles für uns sein, auch was noch so offensichtlich wider uns ist und wider uns spricht.

Das ist alles leicht zu sagen, als biblische oder reformatorische Lehre darzulegen oder als Bekenntnis zu predigen, leicht auch theoretisch oder abstrakt anzuerkennen. Aber wie kann man beides als Eines predigen in konkreter Anrede, wo doch das Gesetz fordert und das Evangelium schenkt, wenn man es nicht dem Zufall oder dem heiligen Geist – leichtsinnig oder leichtgläubig – überlassen darf, wie die Predigt gehört wird, als Gesetz oder als Evangelium? Dazu ist zu sagen: Du sollst übersetzen und auslegen! Du selber! Das fordert Gott, der Text, die Gemeinde. Du bist unter dem Gesetz und bist Mensch, so fehlbar wie die Propheten und die Apostel, und du bist vom Evangelium gemeint so gut als der verstockteste Sünder. Das heißt: du hast so menschlich, so wörtlich-grammatikal, so historisch-zeitgeschichtlich, so philologisch-wissenschaftlich auszulegen, als dir mit deinen Gaben und Möglichkeiten zumutbar und unter Gottes Verheißung erhoffbar ist. Du wirst unter Lehrern und Werkzeugen in Vergangenheit und Gegenwart wählen müssen, ohne dich

[1] WA 40, 1; 523, 14 ff. 520, 25. 527, 16 ff. u. ö. im großen Galaterkommentar; auch umgekehrt (490, 34): Legem et Promissionem affectu longissime esse separanda, re ipsa enim sunt coniunctissima, also an sich verbunden und im Affekt zu trennen!

auf die eigene Wahl verlassen zu können, auch nicht auf das Bekenntnis der Väter oder auf das Echo der Hörer. Du kannst Verführer werden, desto leichter, je mehr die Hörer ihrer Verantwortung für das Gehörte entwöhnt oder beraubt sind oder sie vergessen. Der Grad der Verantwortung ist verschieden, aber das Risiko ist groß. Es geht um Leben und Tod. Je ehrlicher einer sich der gottgesetzten Aufgabe in den Schranken seiner Menschlichkeit unterzieht, desto unausweichlicher ist die *Anfechtung*. Bleibt die Anfechtung aus, so droht die Verfallenheit ans Gesetz. Eine wirkliche Übersetzung kann so nicht erfolgen. Zu den philologischen Schwierigkeiten des Textes kommt ja hier, beim Bibeltext, hinzu, daß der Text den Anspruch enthält, Gefäß göttlicher Anrede an den Leser, Übersetzer, Ausleger, Prediger und Hörer zu sein, und eben jetzt an den Theologen die Forderung des Glaubens in seinem Tun als Übersetzer, Ausleger und Prediger stellt, also eine Tat des Gehorsams, die nicht aus einer Kraft, Begabung oder Qualität des menschlichen Willens möglich ist. Schon die Anfechtung selber unter dem Gesetz der Aufgabe kann und darf ja nicht erzeugt werden; wohl aber ist dem Theologen „die Achtung fürs Gesetz", das Standhalten vor der Aufgabe zumutbar. Je weniger hier die Anfechtung riskiert wird, desto eher bleibt der Text stumm, verharrt in der historischen Distanz oder wird verdeckt unter orthodoxer Lehre, unter moralischer Ent- und Aufrüstung, unter allerlei Pelagianismus. Geist und Wort des Auslegers müssen dann das Manko ersetzen. Aber das Gesetz will ja als Evangelium verstanden werden. Wo die Betroffenheit der Anfechtung eintritt, da ist freilich noch der Fluchtweg offen, sich selbst zu beschwichtigen und das Gesetz der gestellten Aufgabe weniger ernst zu nehmen. Die Absicht des Gesetzes ist aber nicht die Abschreckung, sondern durch die Anfechtung den „Appetit" fürs Evangelium zu erregen. Das Evangelium, das bedingungslos und universal fröhliche Zusage an alle ist, tritt ja dem Prediger in seiner Arbeit am Text entgegen. Vor der Anfechtung fliehen hieße sich von der Menschheit ausnehmen wollen, der das Evangelium gilt, kein Mensch und kein Sünder mehr sein wollen. Das Gesetz heißt für den beanspruchten und angefochtenen Ausleger: wirf dich herum vom Gesetz zum Evangelium[1]! Es ist gewiß da in deinem Text. Solltest du, ein getaufter Mensch, es nicht finden, wo doch dieses Suchen das Versprechen des Findens von Jesus selber erhalten hat? Wo das Evangelium: Gott für uns! in dieser Situation als solches geglaubt wird – nicht in dem billigen Selbsttrost: es wird schon nicht alles falsch werden oder umsonst sein, sondern im Griff nach der Gnade Gottes, im Hängen an ihr –, da kann nun

[1] LUTHER z. B. EA 19, 247 oder ebendort 242 „ich appelliere vom Gesetz zum Evangelio".

auch explizit das Gesetz *als* Evangelium verstanden und so rechte Übersetzung geleistet werden, weil ja Inhalt, Sinn und Geist des Gesetzes das Evangelium ist. Holl[1] hat zwar nicht recht, wenn er bei Luther eine Gewissensreligion „im Bewußtsein des Sollens", eine Ethik der Pflicht, des Gesetzes zu finden glaubte, aber er hatte darin recht, daß dem angefochtenen Luther das Gesetz: Du sollst glauben und im Glauben leben! zum Trost, zum Evangelium wurde, genau so wie den Gläubigen des Alten Bundes. So, in der Betroffenheit vom Evangelium im Gesetz verwandelt sich die Philologie in Theologie, die Bindung an das buchstäbliche Wort in die Freiheit des Geistes. So nur ist echte Übersetzung als *Entdeckung* des Gemeinten möglich. Und Entdeckung ist in jedem Fall Gnade wie in jeder Wissenschaft, bei jeder Erfindung, in jeder Arbeit der Erfolg Gnade ist; denn alle menschliche Arbeit ist ja nie Ursache, sondern nur Mittel der Gnade. Der Lohn theologischer Arbeit ist genau so wie der Lohn der Arbeit des Bauern reines Geschenk der freien Gnade Gottes; daß sie befohlen ist und befohlen werden muß, hat seinen Grund in der Gnade Gottes und in der Sünde des Theologen. Die Gnade schafft auch das Wollen und Vollbringen des in Furcht und Zittern vom Gesetz Getroffenen.

Nun entdeckt aber der Prediger das Evangelium im Gesetz und übersetzt seinen Text nicht für sich, sondern für die Hörer. Er muß deshalb auch den Hörer zurückübersetzen in den Text. Er muß nicht nur in der Sprache des Hörers reden, sondern in seine Situation, in seine ganze Umweltsbeziehung und in die jeweilige Verfaßtheit seines Herzens hineinreden. Das ist eine genau so ernste exegetische Arbeit wie die Textauslegung, bzw. ist ihr letzter und schwerster Teil. Nicht darnach, was der Hörer jetzt erwartet, sondern wer und wo er ist, ist gefragt. Die Gabe ist klar, aber das Wie des Gebens ist nicht klar, ehe nicht der Zustand des Empfängers klar ist. Wo das Evangelium in Normalpackung verabreicht wird, da ist es kein Wunder, wenn es als Gesetz verstanden wird, so als müsse Gott froh sein, wenn er Abnehmer findet, oder als hätten bestimmte Menschen ein Privileg der Dauerbelieferung mit Gottes Wort. Es geht um die Ermöglichung rechter Betroffenheit der Hörer. Ich darf nicht das Weitere dem Heiligen Geist überlassen, wenn ich nur glaube, den Text verstanden zu haben. Die Hörer sind ja in irgendeinem Selbstverständnis befangen, sind in irgendeinem Verhältnis zur Umwelt, sind in irgendeinem positiven oder negativen Verhältnis zu Gott. Jetzt geht es darum, Gesetz und Evangelium *wieder zu unterscheiden* und „auseinanderzusetzen". Wir haben ja beide im Alten und im Neuen Testament

[1] Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I Luther, 1. Aufl. S. 30.

nur in Gestalt von vielerlei Gesetzen und von vielerlei Evangelien und ihre Einheit ist nur Christi Wort und Geist. Aber gerade weil in jedem Anspruch ein Zuspruch und in jedem Zuspruch ein Anspruch enthalten ist, darum muß ich jetzt die Situation der Hörer deuten, vom Text aus interpretieren. Wohlgemerkt: deuten, nicht bloß hinnehmen als Gegebenheit oder einen Anknüpfungspunkt suchen. Vom Evangelium her deuten heißt allgemein: ihr seid auf alle Fälle durch Christus begnadete Geschöpfe Gottes in eurer Sünde. Vom Gesetz her deuten heißt allgemein: ihr seid auf alle Fälle jetzt ganz von Gott für Gott in Anspruch genommen. Was das heißt im hic et nunc, darüber muß ich *Entscheidungen fällen*. „Est tempus legis, est tempus evangelii", sagt LUTHER[1]. Das ist nicht etwa das orthodoxe Predigtschema: zuerst das Gesetz, bis die Hörer weinen, und dann das Evangelium, bis sie wieder lachen, oder irgendein methodistisches und evangelistisches Bekehrungsschema oder das heute meistbeliebte Schema: zuerst das Evangelium und dann allerlei praktische Ermahnungen, wobei das Eine nicht wohl- und das Andere nicht wehtut. Wie kann der Hörer betroffen sein, wenn ich ihn gar nicht treffen will, wenn ich mit der Hoffnung, daß er das Evangelium hört, nicht auch das Risiko verbinde, daß er nur Gesetz hört und dann Heuchler oder rebellisch und zornig wird? Es ist zu fragen: wo sind die Angefochtenen, denen Evangelium und nur Evangelium gilt, wo sind die Hartherzigen und Stumpfen, denen jetzt das Evangelium nur als Gesetz zu sagen ist, wo sind die maskierten Sünder und wo die offenen, wo die Reichen und wo die Armen, wo die Satten und wo die Hungrigen? Hier geht es in die *Weite* bis zu einer Deutung der Umwelt in ihrer wirtschaftlichen, politischen und geistigen rechten oder falschen Bindung des Einzelnen unter Verzicht auf alle konservativen oder fortschrittlichen Prinzipien. Hier geht es in die *Konkretheit* zu einer Deutung der heutigen Pflichten und Gnadengaben, dessen, was heute Fleisch unter dem Gesetz und was Fleisch und Leiblichkeit unter dem Evangelium ist. Hier muß ich fragen: was muß ich ohne Rücksicht aufdecken und was muß ich zudecken? Wo ist das Evangelium Schwert und wo ist es Salbe? Wo muß ich lösen und wo binden? Wo gilt es, rechte Freiheit zu geben, und wo, falsche zu nehmen? Im Gesetz muß ich unterscheiden nicht bloß zwischen Alten und Jungen, Herren und Knechten, Mann und Frau und dem, was immer schon offen unterscheidbar und unterschieden ist, sondern auch zwischen den im Geheimen Lachenden und Weinenden, den Verzagten und den Unverzagten,

[1] WA 40, 1; 209, 25 Est tempus moriendi, est tempus vivendi; est tempus legem audiendi, est tempus legem contemnendi, est tempus Evangelium audiendi, est tempus nesciendi Evangelium.

den Strauchelnden und den Stehenden und dem, was immer im Alltag den Menschen, zu Recht oder zu Unrecht, von innen und von außen bedrückt oder erhebt. Im Evangelium muß ich alle verbinden und zueinanderweisen, aber auch das irrende Selbstverständnis der Gemeinde und der Einzelnen um- und zurechtstellen. Von daher bekommen alle Wörter, alle Sachverhalte und alle Verhältnisbestimmungen immer einen neuen Sinn und Geist. Die sogenannte iustitia civilis ist nur im Evangelium iustitia und nicht daneben. Ohne Evangelium ist sie zwar nie ganz – denn die Gnade ist universal, auch wo sie weder gepredigt noch geglaubt ist –, aber meist und größtenteils iniustitia civilis, und man muß heute schon eher sagen, corruptio civilis. Diese Unterscheidung und Verbindung ist gemeint mit dem nunc, nunc!, das wir bei LUTHER so häufig hören, mit dem Ergreifen der occasio, mit dem „Heute" des Evangeliums. Jetzt mach den Sack auf, wenn man dir das Ferkel anbietet[1]. Jetzt ist es die größte Barmherzigkeit, unbarmherzig zu sein[2]. Jetzt gilt es anklagen und tapfer Ärgernis geben, den Wagen mit Zorn schmieren[3] und jetzt nicht murren, geduldig sein und leiden. Das bezieht sich aber nicht etwa bloß auf außerordentliche Situationen, auf die heute so viel berufenen „Grenzsituationen", sondern auf das wirkliche und ganze Leben bis hin zu essen und schlafen[4]. Das was wir alle alltäglich in Denken und

[1] WA Ti 6; 359 „Drüm ist Occasio ein groß Ding ..... Das verstehen die jungen Knaben in der Schul nicht, es sind seniles et imperatoriae voces. Julius Cäsar ist ein Mann gewest, der hat Occasionem verstanden. Pompeius ist kein solcher Mann gewesen, Hannibal auch nicht. Man kanns nicht ausreden, was Occasio sey, drüm verstehet mans auch nicht. Auf deutsch kann mans mit keinem Wort ausreden; denn das Wort Gelegenheit est magis alligatum loco et personis, quam tempori. Occasio soll plus temporis haben. Die Latini haben auch kein Wort, daß sie es könnten ausreden. Denn das Wort Tempus ist zu general. Ich halte, die Etymologia sey a cadendo, als spreche man, ein Zufall. Die Graeci haben auch nur ein Wort, das heißet Tempus und man möchts also ausreden und sagen: Gebrauch der Stunde, und was die Stunde mitbringet. Es ist ein wünderlich Ding, rem tam praeclaram, et quae est rerum omnium prima; item, negligere tempus, daß man solches nicht soll reden können ..... Bonaventura ist ein armer Sophist, noch saget er: Qui negligit occasionem, negligitur ab ipsa; denn es heißet: Greif zu, weils Zeit ist. Nunc, nunc, dieweil das Nunc da ist. Die Deutschen haben davon aus der Maßen schöne Sprüchwörter und sagen: Wenn man einem das Ferklein beut, so soll er den Sack aufhalten. Item: Wenn unser Herr Gott einen grüßet, so soll er ihm danken. Das ist sehr pie geredet, daß unser Herr Gott die Occasionem schicket ..... Aber es ist donum Dei, wers verstehen soll."

[2] Vgl. LUTHERs Haltung im Bauernkrieg, z. B. WA 18; 361 „Sölch wunderliche zeytten sind itzt das eyn Fürst den hymel mit blutvergissen verdienen kann bas denn andere mit beten", und vorher 360 „Es ist des schwerds vnd zorns zeyt hie vnd nicht der gnaden zeyt" oder 391 „das weltlich schwerd ... das aus grosser barmhertzickeit mus vnbarmhertzig seyn vn fur eytel gute zorn vnd ernst vben".

[3] So LUTHER in dem bekannten Brief an seine Frau vom 7. Febr. 1546 aus Eisleben.

[4] Es ist nicht nebensächlich, daß die Perikope von der Auferweckung der Tochter des Jairus nach Markus mit dem Satz endigt: „und er sagte, sie sollten ihr zu

Handeln faktisch tun im Wechsel und Unterscheiden von Geben und Nehmen, im Verhältnis zu uns selbst in Selbstsucht und Selbstflucht, im Verhältnis zum Nächsten im Fordern und Sichhergeben, im Verhältnis zu Gott in Empörung und Ergebung, und was wir da meist falsch tun in Willkür, Angst, Berechnung, Gleichgültigkeit, in allem eben nur von uns selbst und von der Umwelt bestimmt, eben das Unterscheiden zwischen Gesetz und Evangelium, das ist die Lebensaufgabe des Christen, an der er unter dem Gesetz nur scheitern kann, auch wenn er der heiligste und frömmste Mensch wäre. Diese Unterscheidung ist die nie auszulernende Kunst, die doch nur der heilige Geist lehrt, der das Wort ins Herz drückt[1] und den Glauben schafft, die Kunst, Sünder zu werden und das Vertrauen auf die Gnade allein Werkmeister sein zu lassen, die Kunst, von der LUTHER sagt, daß es selbst Christus am Ölberg daran gefehlt habe, so daß ihn der Engel habe trösten müssen[2]. Es ist die Kunst, Gott und Satan, Himmel und Hölle, Geist und Fleisch, Kirche und Welt Selig und Wehe zu unterscheiden und doch an der überschwänglichen Gabe und unverrückbaren Geltung des Selbstopfers Gottes und damit an der seligen Freiheit des Herzens und Gewissens von und über allem Gefangensein unter Welt, Sünde, Tod und Hölle festzuhalten und darin frei zu sein und frei zu bleiben vom Gesetz Gottes selber, in bezug auf die Vergangenheit durch den Glauben an die Vergebung, in bezug auf die Gegenwart durch die Einheit von Glaube, d. h. Himmel, und Liebe, d. h. Erde, und in bezug auf die Zukunft durch die Hoffnung.

Von da aus ist es wohl verständlich, daß LUTHER nicht bloß gegen die Gesetzlichkeit im Sinn von Werkgerechtigkeit, Perfektionismus und Kasuistik gekämpft hat, sondern das Gesetz Gottes selber aus Herz und Gewissen hinausgeworfen haben will; ja wenn Christus selber als ein Mose komme, so soll man ihn totschlagen[3]. LUTHER ist darin nicht My-

---

essen geben" (Mark. 5, 43). Luther sagte (WA Ti 1; 132), wenn der Teufel des Nachts zu ihm komme, um ihn zu plagen, so gebe er ihm zur Antwort: Teufel, ich muß jetzt schlafen, denn das ist Gottes Befehl, des Tags arbeiten, des Nachts schlafen.

[1] LUTHER WA 15; 565.

[2] WA Ti 2; 3 Non est homo, qui vivit in terris, qui sciat discernere inter legem et evangelium. Wir lassens vns wol geduncken, wenn wir horen predigen, wir verstehens; aber es felet weit. Solus Spiritus Sanctus hoc scit. Dem man Christus hats auch gefelt, am berge, ita ut Angelus cogebatur eum consolari; der war doch Doctor, von himel, durch den Engel confirmirt. Ich hett gemeint, ich kundt es, weill ich so lang vnd uill daruon geschriben, aber wenn es an das treffen gett, so sich ich wol, das es mir weitt, weitt felet. Also soll vnd muß allein Gott der heiligist meister sein.

[3] „Wan Christus kompt vnd redet mit dir wie Moses: Was hastu gethan? so schlage todt". WA Ti 2; 584, 10; ebenda 75, 25. Die Tentati sollen Mose totschlagen und alle Steine auf ihn werfen. Daß man dagegen den bösen und siche-

stiker oder Enthusiast – die Schwärmer heißt er neue Mönche[1] –, aber auch nicht Antinomer – ihnen weist er nach, daß man durch Loslösung des Gesetzes vom Evangelium die Gültigkeit des Gesetzes für den Christen nur bestätige[2] –, sondern er weiß, daß Glaube *und* Liebe Gehorsam gegen das Gesetz sind, aber beide nur ohne Gesetz möglich sind durch die Gabe des Evangeliums.

III

Von daher wäre nun die eingangs ausgeführte formale Anthropologie 1. zu wiederholen, 2. zu rektifizieren und 3. zu füllen: 1. zu wiederholen, sofern Gesetz und Evangelium sich gegenseitig bestätigen und aufheben, 2. zu rektifizieren, sofern nun umgekehrt der Mensch unter dem Evangelium vom Sterbensollen herkommt und auf das Lebensollen zugeht, beides aber zusammengeschlossen ist als die Erfüllung des vom Gesetz verlangten Ganzopfers von Leben und Sterben, und 3. zu füllen, insofern als der Mensch nun in Leben und Sterben Zeuge des Wortes Gottes, des auferstandenen Gekreuzigten, und damit in jedem Augenblick Zeuge von Gesetz und Evangelium Gottes ist. Es konnte dies alles nur grob umrissen werden unter den Gesichtspunkten der Textübersetzung, der Predigt, der Anfechtung, der Betroffenheit und Verwandlung und der Deutung des Augenblicks, des Ergreifens der occasio, des Verstehens des Kairos. – Wo nur etwas von der Größe des Evangeliums erfaßt ist, da ist der Ernst des Gesetzes miterfaßt. Am Evangelium stirbt der Mensch täglich nach dem Gesetz, um in Freiheit Gott und dem Nächsten zu leben; denn Gott liebt den Menschen und drückt ihn so sehr ans Herz, daß ihm – wie Luther sagt – die Rippen krachen. Von der Einsicht in die völlige *Einheit* von Gesetz und Evangelium in der Absicht Gottes, in die völlige *Gegensätzlichkeit* von Gesetz und Evangelium in der Betroffenheit des Menschen und in die unendliche *Überlegenheit* des Evangeliums über das Gesetz im Glauben zeugt es auch, wenn Luther ein-

---

ren Menschen das Gesetz predigen soll, wird ja Luther nicht müde zu wiederholen. Eben deshalb muß der Prediger wissen, wem er predigt und nicht bloß was.

[1] Z. B. WA 40, 1; 485, 15 ff.: iurant se nihil quam gloriam Dei, salutem fratrum quaerere et verbum Dei pure docere, Sed re vera depravant verbum Dei . . . sub nomine Evangelii tantum leges et ceremonias docent . . . Sunt et manent . . . Monachi.

[2] „Ob man gleich das Wort Gesetz nicht nennen wollt, damit wird gleichwohl das Gewissen erschreckt durchs Gesetze, wenn die Predigt sagt, daß Christus das Gesetz für uns hat so theur erfüllen müssen: warum will man es denn wegthun, das nicht kann weggethan werden, ja durchs Wegthun deste tiefer gestärket wird?“ (EA 32, 8). Noch präziser folgernd und schärfer sind ja die Disputationen gegen die Antinomer (WA 39, 1).

mal gesteht, er wolle ohne Christus lieber eine Sau sein als ein Mensch. In der scharfen Schrift „Von den Juden und ihren Lügen" vom Jahre 1543 lesen wir: „Ich will zur Letze für mich das sagen, wenn mir Gott keinen andern Messia geben wollt, denn wie die Juden begehren und hoffen, so wollt ich viel, viel lieber eine Sau denn ein Mensch sein. Deß will ich dir gute Ursach sagen: Die Jüden begehren nicht mehr von ihrem Messia, denn daß er solle ein Kochab und weltlicher König sein, der uns Christen todtschlahe, die Welt unter die Juden austheile, und sie zu Herrn mache, und zuletzt auch sterbe, wie andere Könige, seine Kinder nach ihm auch so . . . . . Wenn ich nu gleich solchs alles hätte, oder könnte itzt Türkischer Kaiser oder der Messia, so die Jüden hoffen, selbs werden, noch wollt ich lieber eine Sau werden. Denn was wäre mir solches alles nütze, so ich deß alles nicht eine Stunde gewiß sein künnte? bliebe gleichwohl die greuliche Last und Plage aller Menschen, der Tod, auf mir, für dem ich nicht sicher alle Augenblick mich für ihn fürchten, für der Hölle und Gottes Zorn zittern und beben müßte, und deß alles kein Ende wissen, sondern ewiglich gewarten sollte; wie der Tyrann Dionysius einem, der ihn selig preiset, solchs fein zeigete, setzt ihn über einen Tisch, herrlich zugericht, über ihn hänget er ein bloß Schwert an einem seiden Faden, unter ihm eine feurige Glut, und sprach: Iß, sei fröhlich usw. Ebenso wäre die Freude dieses Messia auch. Und ich weiß, wer jemals des Todes Schrecken oder Last gefühlet hat, der würde gerne eine Sau dafür sein, ehe er solchs immer für und für tragen wollte. Denn eine Sau liegt in ihrem Pflaumfedernbette auf der Gassen oder Misten, ruget sicher, schnarket sanft, schläft süße, fürcht keinen König noch Herrn, keinen Tod noch Hölle, keinen Teufel noch Gottes Zorn, lebet so gar ohn Sorge, daß sie auch nicht denket, wo Kleien sind. Und wenn der Türkische Kaiser mit aller Macht und Zorn daher zöge, sollt sie wohl so stolz sein, daß sie nicht eine Borste umb seinetwillen regete; triebe man sie auf, sollt sie wohl krochzen, und (wenn sie reden kunnt,) sagen: Siehe wie tobest du Narr? Du hast das zehente Theil nicht so gut als ich, und lebest nimmermehr eine Stunde so sicher, sanft und still, als ich immer für und für lebe, wärest du noch zehenmal so groß und reich. Summa, sie gedenkt an kein Sterben, ist eitel sicher, sanft Leben mit ihr. Kompt der Schlächter über sie, so denket sie, es klemme sie etwa ein Holz oder Stein; Sterbens versiehet sie sich nicht, bis im Augenblick ist sie todt, hat weder zuvor, noch im Tod, noch hernach ein Augenblick den Tod gefühlet, sondern eitel und ewiges Leben. Solchs wird ihr kein König, noch der Jüden Messia selbs nachthun, auch kein Mensch, wie klug, hoch, reich, heilig und mächtig er ist. Sie hat von dem Apfel nicht gessen, der Unterschied des Guten und Bösen uns elende Menschen im Paradies ge-

lehret hat. Was sollt mir nu der Jüden Messia? Wenn er mir armen Menschen wider diesen großen, greulichen Feihl und Schaden nicht helfen, und mein Leben nicht das zehent Theil so gut machen künnt, als die Sau hat? Ich wollt sagen: Lieber Herr Gott, behalt deinen Messia, oder gib ihn, wer ihn haben will, mich aber mache dafür zur Sau. Denn es ist besser eine lebendige Sau sein, weder ein ewig sterbender Mensch, ja wie Christus spricht: Es wäre dem Menschen besser, daß er nie geboren wäre.

Hätte ich aber einen solchen Messia, der mir diesen Schaden heilen künnt, daß ich für dem Tod mich nicht fürchten dürft, des Lebens immer und ewig sicher wäre, dem Teufel und Höllen ein Klipplein schlahen künnte, und für dem Zorn Gottes nicht mehr beben müßte: da würde mein Herz für Freuden springen, und mit eitel Lust trunken werden; da würde sich ein Feur der Liebe zu Gott anzünden, Loben und Danken nimmermehr aufhören. Gäbe er mir darnach nicht Gold, Silber und andern Reichthum, so wäre mir doch alle Welt eitel Paradies, wenn ich auch im Kerker leben sollt.

Solchen Messia haben wir Christen, und danken Gott, dem Vater aller Barmherzigkeit, mit vollen, überschwänglichen Freuden unsers Herzen, vergessen fröhlich und gern alle des Leides und Schadens, den uns der Teufel im Paradies hat zugefügt. Denn er ist reichlich gebüßet und erstattet durch diesen Messia“[1].

Reformation, Revolution und Restauration, drei Grundbegriffe der Geschichte

Von Friedrich Delekat

1. Die Fragestellung

In den Jahren unmittelbar vor der nationalsozialistischen Revolution, als die revolutionäre Begeisterung bereits große Teile des deutschen Volkes, insbesondere die Studentenschaft erfaßt hatte, fragte ich einen Historiker, wodurch sich seiner Meinung nach eine Revolution von einer Reformation unterscheide. Er antwortete: Der Sache nach gar

[1] EA 32, 260–262.

nicht! Das ist eine Frage der bloßen historiographischen Nomenklatur. Die geschichtlichen Umwälzungen, die im 16. Jahrhundert das Gesicht Europas grundlegend verändert haben, tragen in Deutschland den Namen Reformation, nahmen aber sowohl in England wie in Frankreich sofort revolutionären Charakter an. Außerdem denken die beiden grossen christlichen Konfessionen über den geschichtlichen Sachverhalt verschieden. Was sie Reformation nennen, ist für die Katholiken bis heute Revolution. Dazu ist freilich vom Profanhistoriker aus zu bemerken, daß der mittelalterliche Investiturstreit von der Kirche aus gesehen eine Reformation, politisch betrachtet aber eine Revolution großen Ausmaßes gewesen ist. Umgekehrt tragen die mit dem Jahr 1789 in Frankreich einsetzenden Ereignisse den Namen Revolution, obwohl ursprünglich durchaus keine gewaltsame Verfassungsänderung im Sinne einer Beseitigung des Königtums, sondern eine Umbildung der Verfassung im Geiste des Naturrechts beabsichtigt war. Selbst Robespierre war nicht der Bluthund, als der er in viele Geschichtsbücher eingegangen ist, sondern eher ein Moralist, der mit subjektiver Ehrlichkeit von sich sagen konnte: „Ich selbst bin nicht zum Regieren geschaffen, sondern nur um das Verbrechen zu bekämpfen. Die Zeit ist noch nicht gekommen, wo gute Menschen ihrem Vaterland dienen können, ohne zu leiden." Sogar Napoleon kam nicht als Eroberer, sondern als Befreier. Der Punkt, an dem Propaganda in Eroberung übergeht, war schon bei der französischen Revolution schwer zu bestimmen. Wäre Napoleon nicht von seiten großer Teile des deutschen Bürgertums als Befreier empfangen und begrüßt worden, hätte er niemals Deutschland erobern können. Dasselbe gilt analog vom Sozialismus.

Diese Argumentation war einleuchtend, aber zugleich beunruhigend. Irgend etwas in mir lehnte sich dagegen auf. Aber was? War es nur der Niederschlag einer kleinbürgerlich-protestantischen Erziehung, die mich gelehrt hatte, in der Reformation etwas Großes, in einer Revolution dagegen etwas Verabscheuungswürdiges zu sehen? Offenbar war es mehr. Wir standen am Vorabend einer Revolution. Meine Frage war nicht theoretisch, sondern praktisch gemeint. Sie entsprang sowohl dem Gefühl einer eigenen inneren Unsicherheit wie dem Bewußtsein der Verantwortung für die junge Generation, deren akademischer Lehrer ich war und mit der ich in innerer Auseinandersetzung stand. Die akademische Jugend schwamm nicht nur in der großen Welle revolutionärer Begeisterung mit, sondern erblickte in der Teilnahme an den Vorbereitungen zur Revolution auch ihre politische Verantwortung. Sie verlangte von uns, ihren Lehrern, wenn nicht aktive Teilnahme, so doch ein politisches Bekenntnis. Es macht einen Unterschied aus, ob man dem

Problem Reformation oder Revolution als betrachtender Historiker gegenübersteht, oder ob man sich praktisch für das eine und gegen das andere entscheiden soll[1].

Das Problem hat mich seitdem nicht losgelassen. Ein tieferes Studium der Geschichte bewies mir, daß es historisch-phänomenologisch nicht gelöst werden kann. Denn in der Geschichte laufen die Phänomene durcheinander, gehen ineinander über und bedingen sich gegenseitig. Man kann nicht bestreiten, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts auch revolutionäre Züge zeigt und daß in den Revolutionen des 18., 19. und 20. Jahrhunderts nicht nur zerstörende, sondern auch aufbauende Kräfte am Werk gewesen sind. Revolutionen haben indirekt zu einer Erneuerung der Kirche geführt und umgekehrt steht der eschatologische Radikalismus der modernen Revolution in Beziehung zum eschatologischen Radikalismus der christlichen Botschaft. Nimmt man noch den Begriff der Restauration hinzu, so wird das Bild erst recht kompliziert. Es gibt Revolutionen, die als Restaurationen anfangen bzw. sich als solche tarnen (wie die nationalsozialistische), und Restaurationen, die in Wirklichkeit Gegenrevolutionen sind oder in solche auslaufen. Wie schwierig ist das Verhältnis zwischen politischer Restauration und Reformation der Kirche zu bestimmen! Fördert und trägt eins das andere oder hindert es sich gegenseitig?

Das Einfachste scheint zu sein, wenn man definiert: eine Reformation betrifft die Kirche, eine Revolution und Restauration den Staat. Das ist so richtig, daß es schon wieder falsch ist. Die Definition ist zu oberflächlich. Es gibt auch Revolutionen und Restaurationen in der Kirche, wie es Reformen und Restitutionen im Staat gibt. Man darf die Unterscheidung von Kirche und Staat nicht als etwas Selbstverständliches hinnehmen, von dem aus man bei der Definition der von uns gemeinten drei geschichtlichen Grundbegriffe ausgehen dürfte. Staat und Kirche sind juristisch bis zu einem gewissen Grade, aber faktisch niemals ganz voneinander zu trennen. Deshalb scheint alles so durcheinander und ineinander zu laufen. Eine tiefgreifende Reformation der Kirche wirkt sich politisch aus; eine radikale Revolution ändert die äußere und innere Lage der Kirche, *jede* Reformation und *jede* Revolution zieht die Grenzen zwischen Kirche und Staat anders. Dasselbe gilt mutatis mutandis vom Verhältnis zwischen Restauration und Reformation. Der Versuch,

---

[1] Unmittelbare Nachwirkung dieses Gesprächs war ein Aufsatz über „Reformation und Revolution", in dem ich vor der Revolution warnte. Er wurde gedruckt in der pädagogischen Zeitschrift „Die Erziehung" 7. Jahrgang, Heft 10–11, 1932. Selbstverständlich hat er auf den Gang der politischen Ereignisse keinen Einfluß gehabt.

diese Begriffe von der Unterscheidung zwischen Kirche und Staat her zu definieren, endet in einem Zirkel. Auch die geschichtliche Überlegung, daß nur im mittelalterlichen corpus christianum von der *Kirche* ausgehende Ideen geschichtliche Ereignisse großen Stils auslösen konnten, die eben darum Reformationen heißen, daß aber in der säkularisierten Welt von heute dergleichen nur von einer Welt*revolution* erwartet werden könne, ist nicht durchschlagend. Man kann einem solchen geschichtsphilosophischen Gedankengang gegenüber darauf hinweisen, daß so gut wie alle revolutionären Ideen, von denen die heutigen Politiker teils erfüllt, teils beunruhigt sind, der Nationalismus, der Sozialismus, die Technik, aus dem Europa des 19. Jahrhunderts stammen. Nur dadurch, daß sie sich jetzt erst auf fremden Boden und in globaler Breite auswirken, erscheinen sie uns *dort* als revolutionär, während wir Europäer uns nicht nur an sie gewöhnt, sondern auch ihre böse Kehrseite entdeckt und deshalb aufgehört haben, an sie zu glauben. Wer im heutigen Europa Revolution machen wollte, müßte erst eine neue revolutionäre Idee erfinden. Was unter solchen Umständen eine reformatorische Neugestaltung der Kirche, nach der übrigens alles ruft, geschichtlich bedeuten würde, kann niemand absehen.

Wir kommen mit solchen allgemeinen Betrachtungen nicht weiter. Es muß zwischen Reformation und Revolution wie auch zwischen Reformation und Restauration sowohl einen die historischen Fakten betreffenden sachlichen wie einen ideologischen Unterschied geben. Der Sachunterschied liegt in der verschiedenen Stellung des Reformators bzw. Revolutionärs oder Restaurators zur Frage der Gewaltanwendung, der ideelle in dem verschiedenen Verhältnis zur Wirklichkeit der Geschichte. Reformatoren denken heilsgeschichtlich, Revolutionäre (im Unterschiede von bloßen Putschisten und Revoltemachern) naturrechtlich, die Vertreter der Restauration traditionsgeschichtlich. Im Hintergrunde steht die Frage nach Gott. Denn darum geht es letztlich immer bei der Frage nach der Wirklichkeit der Geschichte.

Diesen Unterschieden haben wir jetzt nachzudenken. Der Zweck ist zunächst nur ein Versuch der begrifflichen Klärung. Freilich ist alle Theorie in diesen Dingen immer höchst unvollkommen. In der Wirklichkeit kommen die Dinge meist anders. Aber Theorie kann Urteil und Einsicht klären und dadurch praktische Entscheidungen vorbereiten helfen. Der Handelnde ist bis zu einem gewissen Grade immer blind; aber er darf nicht blind sein *wollen*.

2. Reformation

Ich möchte zunächst einiges über die Bedeutung des Wortes reformatio sagen, damit die sprachlichen Beziehungen nicht ganz unerwähnt bleiben. In der klassischen Latinität heißt reformare so viel wie verwandeln (und zwar ohne Rücksicht auf die Verwandlung zum Besseren oder zum Schlechteren), erneuern, in den richtigen Zustand versetzen. Die Vorsilbe re braucht im Lateinischen nicht unbedingt die *Zurück*bildung in einen früheren Zustand zu bedeuten, sie kann auch den Sinn haben, daß etwas an den *richtigen* Ort, die *richtige* Adresse, in die *richtige* Verfassung gelangt. Augustin braucht gelegentlich reformare im Sinne von Wiedergeburt[1]. Die mittelalterliche Konzilsidee ist mit dem Begriff der ecclesia semper reformanda eng verbunden. Der Begriff einer permanenten Reformation der Kirche ist also theologisch legitim, während der einer permanenten Revolution einen furchtbaren Klang hat. Die Reformation des 16. Jahrhunderts hat bei dieser mittelalterlichen Konzilsidee zunächst den verfassungsrechtlichen Anschluß gesucht. Die Hoffnung auf ein großes Reformkonzil hat damals manche noch lange getröstet, die durch die drohende Spaltung der Kirche wie über etwas Unausdenkbares erschreckt waren, auch als sie faktisch schon eingetreten war. Sucht man, von der lateinischen Bedeutung des Wortes reformare ausgehend, nach den biblischen Äquivalenten, so bietet sich im Neuen Testament neben *ἐπανόρθωσις*, *ἀνακαίνωσις*, vor allem *ἀποκατάστασις* an. Im Alten Testament führt der Bedeutungszusammenhang dann weiter auf das Hiphil von Schub: Heschib- eine Umkehr[2] bewirken. Wir kommen dann in den Bereich der Vorstellung vom wiederkehrenden Moses oder vom wiederkehrenden Propheten, deren eschatologische Funktion die reformatio des erwählten Gottesvolkes ist[3]. In der Vulgata ist jedoch *ἀποκατάστασις* nicht mit reformatio, sondern mit restitutio übersetzt. Diese Untersuchungen zur Bedeutung des Wortes Reformation, die ein Sachkundiger ergänzen müßte, führen wohl auf einige interessante Beziehungen, geben aber keine klare Definition. Vor allem wird der Unterschied zwischen einer Kirchenreform und der Reformation der Kirche nicht deutlich. Eine Kirchenreform betrifft nur die Verfassung der Kirche, eine Reformation ihren Glauben. Reformation der Kirche ist also keine Verbesserung der Kirche. Denn „verbessern" kann man die Kirche im Grunde nicht; man kann sie aber wohl „reformieren". Das

---

[1] „Unde, inquit, reformabimur? Quando reformabimur? Incipite domino in confessione . . ." Enarratio in psalmum 146, gegen Ende.

[2] Nicht nur des Einzelnen, sondern der ganzen Gottesgemeinde.

[3] Vgl. Artikel *ἀποκατάστασις* im Kittelschen Wörterbuch.

bedeutet, daß ihre wahre Gestalt nicht von Menschen abhängt, sondern im Heilsplan Gottes ein für alle Mal beschlossen und im Heiligen Geist als dem Christus praesens in einer gültigen und alle späteren Zeiten verpflichtenden Weise in Erscheinung getreten ist. Deshalb blickt jede Reformation der Kirche auf ihren Ursprung zurück. Es gehört zum Wesen der Reformation, daß sie nichts Neues bringen, sondern die „Kirche" in der Kirche von Entstellungen befreien will. Die Devise des Reformators lautet: Die Kirche muß auf ihre wahre Gestalt, d. i. auf Christus hin reformiert werden (in se ipsam est reformanda).

Das Denken eines Reformators ist also ausgesprochenermaßen heilsgeschichtlich orientiert. Das heißt: es geht ihm primär nicht um Welt und Weltgeschichte als Ganzes, sondern um das Schicksal der Gemeinde Gottes. Dies steht freilich mit der Weltgeschichte als ganzer in engen Beziehungen. Daher kommt ja die *Gefahr* für die christliche Gemeinde, aus der Verweltlichung. Jede Reformation entsteht aus dem Ärgernis an der Verweltlichung der Kirche. Die verweltlichte Kirche ist als solche ein Ärgernis, nicht nur den Christen, sondern auch den „andern". Sie hat Ängste, die sie gar nicht zu haben braucht, fürchtet aber den nicht, den sie über alle Dinge fürchten sollte. Sie macht sich ein Gewissen, wo die Freiheit des Christenmenschen bewährt werden müßte, nimmt aber leicht, was unter keinen Umständen leicht genommen werden dürfte. Sie ist liberal und unsicher im Glauben, aber eng und ängstlich im Handeln, schwach in der Hoffnung auf Gott, aber stark in Illusion und Desillusion. Deshalb muß ihr das Wort Gottes neu verkündigt werden. Wie das Gericht am Hause Gottes beginnt, so auch die Botschaft des Reformators. Es geht ihm nicht um die, „die draußen sind", sondern um Kontinuität und Zukunft der erwählten Gemeinde Gottes. Seine Aufgabe besteht nicht darin, neben anderen nun auch noch ein christliches Wort oder „das Wort der Kirche" zur Weltlage zu sagen, wie manche unserer neuen Sonntagsblätter tun. Denn das „Christliche" ist nicht ein möglicher Aspekt, eine besondere „Schau der Dinge", sondern es ist, soweit Glauben und Gewissen betroffen sind, einfach das Richtige, und das Richtige ist, komme es von wem es wolle, das Christliche. Richtigsein heißt in Glaubens- und Gewissensfragen Am-Wort-Gottes-ausgerichtetsein, aus dem Geiste Gottes kommen. Da aber Glaubens- und Gewissensfragen immer quer durch die ganze Welt und Menschheit hindurchgehen, kann es sein, daß das Wort des Reformators außerhalb der Kirche besser verstanden wird als in der Kirche selbst. Das bedeutet dann, daß die Grenzen zwischen Kirche und Welt neu gezogen werden; es ändert aber nichts an der Stellung des Reformators selbst. Er stellt sich in die Kontinuität der Heilsgeschichte, nicht in die Kontinuität der Weltge-

schichte – sofern es eine solche überhaupt gibt. Das ist ja keineswegs sicher.

Das theologische Problem, auf das also das Nachdenken über den Unterschied zwischen Reformation, Revolution und Restauration hinausläuft, ist das der göttlichen Providenz. Es ist sowohl im Alten wie im Neuen Testament fester Glaubenssatz, daß es nur einen wahren Gott gibt, und daß dieser Gott die Geschicke der Menschen, die Geschichte der ganzen Welt lenkt. *Alle* „Umwälzungen" gehen auf ihn zurück. Aber diese allgemeine Providenz Gottes ist für uns nicht durchschaubar. „Unbegreiflich sind seine Gerichte, unerforschlich seine Wege" (Röm. 11. 33 und par.). Das bedeutet: eine theoretische Sinndeutung der Geschichte, etwa in Form einer Geschichtsphilosophie ist erst am Ende der Geschichte möglich; in der Geschichte selbst führt sie über unsichere Spekulationen nicht hinaus. Wohl aber hat Gott seiner Gemeinde und dem Glauben offenbart, worin das endgültige Heil der Geschichte liegt, durch wen es in die Welt gekommen ist, und wie es sich den Menschen mitteilt. Dieses endgültige Heil ist die Aufrichtung der Herrschaft Gottes über diese Welt. Sie besteht zwar als allgemeines Weltregiment schon immer, ist aber durch die Macht von Sünde, Tod und Teufel verdunkelt. Die vorchristliche Gemeinde Gottes erwartet die Verwirklichung der Gottesherrschaft in der Zukunft, die nachchristliche Gemeinde sieht sie in der Kirche insoweit verwirklicht, als die Kräfte des Geistes Gottes in ihr realiter wirksam sind. Alles, was in der Welt geschieht, alle Kriege, Friedensschlüsse, Revolutionen und Restaurationen müssen im Lichte dieser eschatologischen Hoffnung auf das Gottesreich gedeutet werden. Wenn das geschieht, so geschieht es, um die Gemeinde Gottes in den Anfechtungen und Versuchungen der Zeit zu trösten und gewiß zu machen, nicht aus geschichtsphilosophischem Spekulationstrieb. Hierin besteht die Aufgabe eines Reformators der Kirche.

Daraus folgt, daß jede Reformation der Kirche eine Aktualisierung der urchristlichen Eschatologie ist, nicht immer so, daß dabei bestimmte apokalyptische Erwartungen des Weltendes den Hauptton angeben, wohl aber so, daß der Satz „die Welt liegt im Argen" eine aktuelle Interpretation bekommt. Von Gott her gesagt heißt das, daß ein Strafgericht Gottes vor der Tür steht. Der Reformator macht dies offenbar. Er hat nicht die Absicht, durch eine Veränderung der äußeren Verhältnisse Übel und Schuld einer bestehenden Weltordnung zu beseitigen. Dies unterscheidet ihn grundsätzlich vom Revolutionär. Während jener selber die Welt ändern will, macht dieser Gottes Gericht und Gnade offenbar. Der eine ist ein Aktivist, der andere Zeuge der Aktivität Gottes. Deshalb sind beide in einem sehr verschiedenen Sinne „radikal".

Der Revolutionär ist „radikal" im Sinne eines politischen Programms, der Reformator durch die aktuelle Interpretation von Sünde, Schuld, Vergebung der Sünde und Erlösung. Der theologische Radikalismus will die *Menschen* treffen; es geht ihm primär nicht um die Verhältnisse. Er ist Richter des Glaubens und des Gewissens, nicht Kritiker der Zustände. Er nimmt wichtig, was anderen bedeutungslos erscheint, ihm selber aber als die „Wurzel alles Übels". Er äußert sich bestimmt, berechnet aber nicht die propagandistische Wirkung seiner Botschaft. Doch wenn diese nun wirklich den wunden Punkt trifft, so entstehen, wie schon das Gleichnis vom Senfkorn verheißt, aus kleinen Ursachen große Wirkungen.[1] Er verachtet die Masse, obwohl die Masse meist schnelle Witterung von ihm und seinem Wort hat[2].

Im Zusammenhang damit steht die von LUTHER so oft betonte Beschränkung auf das Wort. Das ergibt im Vergleich zu der forcierten Aktivität des Revolutionärs ein merkwürdiges psychologisches und historisches Phänomen. Der feste Glaube des Reformators an das Handeln *Gottes* – er macht nur offenbar, drängt nicht zum Handeln – löst die stärksten geschichtlichen Kräfte aus; die oft bis zum Hysterischen gesteigerte Aktivität der Revolutionäre erweckt manchmal den Eindruck, daß sie nicht wollen, sondern von einer anonymen Macht der Geschichte gewollt werden. So geraten sie in Abhängigkeit von der Masse. Das schadet der Reformation[3].

Die politischen Wirkungen seiner Botschaft liegen zunächst nicht im Gesichtskreis eines Reformators[4]. Er ist vielleicht sogar erschreckt, wenn sie eintreten, jedenfalls wenn sie tumultuarisch eintreten[5]. Daß

[1] LUTHER hat im Rückblick auf die Anfänge der Reformation mit einer gewissen Verwunderung darüber gesprochen, daß er, als er die 95 Thesen schrieb, von dem Handel zwischen dem Erzbischof von Mainz, der Kurie und dem Bankhaus Fugger wegen der Aufbringung der Palliengelder nichts gewußt habe. Es sei ihm nur bekannt gewesen, daß „ein Predigermönch mit Namen Johann Tezelt ein großer Clamant" theologisch schauerliche Behauptungen über die Wirkung des von ihm angebotenen Ablasses verkündigt habe. Es waren also die innersten Fragen des Bußsakraments, nicht die vorher schon lange verhandelten Gravamina der deutschen Nation, die den Anstoß zur reformatorischen Bewegung gegeben haben.

[2] LUTHER: „Herr Omnes". Die Rolle des ὄχλος im N.T. ist seltsam. Der ὄχλος ist immer dabei, wird aber von Jesus nie eingeschaltet, sondern dadurch, daß er sich ihm entzieht, gerade ausgeschaltet. Das ändert sich erst beim „Einzug" in Jerusalem, bedeutet da aber offenbar den *gewollten* Anfang vom Ende.

[3] LUTHER zu den Bauern: „Nu fallet Ihr mir drein, wollet dem Evangelio helfen und seht nicht, daß Ihrs damit aufs allerhöchst hindert und verdruckt." WA 18; 313.

[4] Stellung des Apostels Paulus zur Sklavenfrage, zur Lage der Frau, zum römischen Staat. Uninteressiertheit der ersten christlichen Gemeinde an Fragen der politischen Verfassung, der sozialen Ordnung, der Steuergesetzgebung usw.

[5] „Meinst du, lieber Erasmus, daß dir allein unter allen Menschen Aufruhr und Unfriede, so durchs Evangelium erweckt, zu Herzen gehen? Wir sind doch nicht

eine in die Tiefe gehende Reformation der Kirche sich auch politisch auswirkt, dafür ist freilich gesorgt. Wo ein neuer Glaube entsteht, das Gemeinschaftsbewußtsein der Christen untereinander sich verstärkt und vertieft, die geschichtliche Situation, in der sie leben, von der christlichen Hoffnung her verständlich und sinnvoll wird, da entsteht auch ein neuer Wille. *Gott* handelt. Er hat verheißen, daß sein Wort nicht leer zu ihm zurückkommen soll. Das ist nicht Vertrauen auf die „Evolution". Evolution ist Entfaltung des schon Vorhandenen, ein in der Situation und den Menschen, die in ihr leben, schon Angelegtes. Dies gilt von der Reformation nicht. Man kann sie so wenig „abpassen" wie das Reich Gottes (Luk. 17, 20), auch nicht geschichtsphilosophisch berechnen. Sie ist ein unverdientes Geschenk Gottes. An eine Evolution kann man nicht glauben, im strengen Sinn des Wortes. Man kann sie nur an sich geschehen lassen. Eine Reformation dagegen beginnt *immer* mit einer *Erneuerung* des Glaubens, mit einem neuen Ernstnehmen Gottes. Deshalb predigt der Reformator auch die jedem Revolutionär so tief verhaßte Tugend der Geduld. Aber Geduld ist ja in Wirklichkeit keine menschliche Tugend, sondern ein Geschenk Heiligen Geistes. Sie ist auch nichts bloß Passives, sondern die Aktivität des Gläubigen. Nur der Gläubige kann geduldig sein; der Ungläubige ist seiner Natur nach ungeduldig, so wie der Skeptiker von Natur zur Gewalttätigkeit neigt.

Karl Marx hat sehr klar sowohl den tiefsten Unterschied wie den Grund des Umschlagens des reformatorischen in das revolutionäre Denken bezeichnet. Er lag für ihn selbst (mit den später noch zu erwähnenden Einschränkungen) in der Feuerbachschen Kritik aller religiösen Glaubensvorstellungen, also in der radikalen Anthropologisierung des Gottesbegriffs. Marx sagt: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß *der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, Verhältnisse, die wir nicht besser schildern können als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln."[1] Das bedeutet: *Wenn der Glaube an Gott schwindet, fällt die Verantwortung für den Zustand der Welt mit der Wucht eines kategorischen Imperativs auf den Menschen.* Der Glaube an den Menschen und an seine Humanität macht die Revolution zur Pflicht. „Ihr wesentliches Pathos ist die Indignation,

steinern oder eisern, auch nicht Bären oder Wölfe." Luther an Erasmus. Vom unfreien Willen. München 1924, S. 40.

[1] K. Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Hervorhebungen (Kursiv) von mir.

ihre wesentliche Arbeit die (öffentliche) Denunziation."[1] Etwas Ähnliches kann man schon im Blick auf den bürgerlichen Revolutionär sagen. Auch seine Leidenschaft gründet in der vermehrten Verantwortung, die der Zweifel an Gott dem Menschen für den Zustand der Welt aufbürdet. Verbindet sich dieses Verantwortungsbewußtsein mit der Überzeugung, den Endzustand der *Welt*geschichte genau zu kennen, so ergibt sich von da aus sogar eine Rechtfertigung des Terrors[2]. Marx sagt im Blick auf die „resultatlosen Metzeleien" seit den Juni- und Oktobertagen 1848: „Es gibt nur ein Mittel, die mörderischen Todeswehen der alten Gesellschaft, die blutigen Geburtswehen der neuen Gesellschaft abzukürzen, zu vereinfachen, zu konzentrieren – den revolutionären Terrorismus"[3]. Wohlverstanden! Das ist nicht sadistische Freude an der Gewalt als solcher, sondern es ist das humanitäre Mitleid des Jägers, der dem schon angeschossenen Wild (in diesem Fall der todkranken bürgerlichen Gesellschaft) den Fangstoß geben möchte.

Wie problematisch ist der auf sich selbst gestellte Begriff der Humanität! Wie unberechenbar sind die Schwankungen der Magnetnadel im Kompaß, wenn das Gewissen seine theologische Orientierung verloren hat! Hier liegt der eigentliche und tiefste Unterschied zwischen reformatorischem und revolutionärem Denken. Doch darf man dabei nicht vergessen, daß die Frage: Inwieweit ist revolutionäres Denken Glaube, inwieweit ist es Tat? (zum mindesten in der marxistischen Theorie der Revolution) in anderer Form wiederkehrt. Sie spielt in ihr sogar eine geschichtlich ungeheuer wichtige Rolle. Darauf muß schon hier hingewiesen werden. Grundsätzlich aber gilt, daß das Verhältnis von „Wort" und „Glauben an das Wort" einerseits, Handeln und aktivistischer Bereitschaft andererseits in der säkularisierten Welt *immer* unter der Voraussetzung gestellt wird, daß der *Mensch* die letzte Verantwortung für diese Welt hat. Das eben ist es, was die Kirche bestreitet, und an diesem Punkte gehen darum die Wege eines Reformators und eines Revolutionärs diametral auseinander. Es ist heute zu einer opinio communis geworden, daß Karl Marx mit dem bekannten Wort: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern" grundsätzlich recht hat, und insofern denken heute fast alle Menschen revolutionär und nicht reformatorisch, wenn auch die wenigsten den Mut haben, Revolutionäre zu sein. Aber selbst wenn man

[1] Ebendort.
[2] „Terror" wäre demnach das menschliche Zerrbild der potentia absoluta dei.
[3] Duncker, Marx-Engels. Über historischen Materialismus. Ein Quellenbuch Bd. II S. 39.

zugibt, daß eine bloße philosophische Interpretation der Welt nicht genügt (selbst wenn sie eine „existentialistische" wäre), bleibt die Frage, was bei einer aktiven revolutionären Weltveränderung schließlich herauskommt und ob nicht doch eine Reformation tiefer geht, – wenn es eine *echte* Reformation ist. Der Gegensatz von Reformation und Revolution wird durch dies Wort von Marx also nicht getroffen.

Das Bild vom Wesen einer Reformation wäre nicht vollständig, wenn man nicht auch davon sprechen wollte, wie sie sich selbst gegen die Revolution absetzt. Das Urteil ist sicher, und zwar im Sinne einer klaren und eindeutigen Ablehnung. Auch die Revolutionen kommen von Gott, aber sozusagen von seiner linken Hand als Zeichen seines Zorns. Jede Revolution ist vom Übel, die Teilnahme an revolutionären Bewegungen dem Christen schlechthin verboten. Die Ausdrücke für Revolution, die im N. T. vorkommen: *στάσις*, *θόρυβος*, *σχίσματα* haben einen deutlichen Unterton von verächtlichem Mißbehagen. Ihre Motive sind *ἀδικία*, *πλεονεξία*, *φθόνος*; ihre Begleiterscheinungen *φόνος*, *ἔρις* und *φιθυρισταί* (Denunzianten). Aber das Moralische spielt bei dieser Ablehnung durchaus nicht die entscheidende Rolle; die Verurteilung richtet sich auf das Phänomen selbst. Ein Revolutionär will die Welt verbessern. Aber das kann der Mensch nicht, weil er selber böse ist. Daß die Könige der Heiden ihre Völker gewaltsam beherrschen und sich dafür den Titel „Wohltäter der Menschheit" (*εὐεργέτης*) beilegen, wird nicht ohne Ironie festgestellt (Luk. 22, 25). Aber es wird nicht zum Protest dagegen aufgefordert, auch nicht zum Kampf um eine Verfassungsänderung, sondern es wird einfach gesagt: „So soll es unter euch nicht sein." Revolutionen und Kriege gehören zu den apokalyptischen Plagen. Sie sind die Geburtswehen der Gottesherrschaft, also der wahren Kirche. Wenn sie sich christologisch aufmachen, bedeuten sie eine schwere Versuchung der christlichen Gemeinde (Matth. 24, 5). Der Grund für diese Haltung der ersten Christengemeinde ist nicht politische Urteilsunfähigkeit oder Mangel an politischem Interesse, auch nicht das Ressentiment der Schlechtweggekommenen (Nietzsche), sondern die Überzeugung, daß keine Revolution dem Übel an die Wurzel greift. Sie ist *nicht zu radikal*, sondern sie ist *nicht radikal genug*. Denn die eigentliche „Revolution" kommt von Gott. Sie verschlingt gleichsam alle innerweltlichen Revolutionen und macht ihre sachlichen politischen Zielsetzungen zweitrangig. Alle Verfassungsänderungen sind höchst relativ im Vergleich mit der, die bei der „Palingenesie", der endgültigen Scheidung zwischen Kirche und Welt eintreten wird. Der Unterschied zwischen Kirche und Welt (vorausgesetzt, daß die Kirche wirklich Kirche Jesu Christi ist) ist unendlich viel größer als der zwischen den entgegengesetzten Staats- und

Regierungsformen. Er allein ist ein qualitativ absoluter und nicht nur ein formal relativer Gegensatz.

Als politische Grundhaltung ergibt sich daraus jene begrenzte Loyalität gegenüber den *jeweils* regierenden Personen und der *jeweils* bestehenden Verfassung, welche die Relativität aller Formen von „Staat" ständig betont, auch den Gewaltigen ihre Sünden vorhält, und die in leidenschaftliche Auflehnung umschlagen kann, wenn der Staat selber Kirche sein will. Der recht verstandene Konservativismus der Kirche ist nicht ein Zeichen mangelnder Radikalität und fehlenden revolutionären Elans, sondern gerade eine Folge ihres *theologischen* Radikalismus. Die Kirche kann grundsätzlich niemals und mit keinem Staat *für immer* Frieden machen, sie kann nie in ihr Bekenntnis den Satz aufnehmen: Ich glaube an ein heiliges allgemeines Weltimperium. Aber gerade weil Staaten und Verfassungen an sich einem ständigen Wechsel unterworfen sind, warnt sie vor deren *willkürlicher* Änderung. Denn sie sagt (mit Luther zu reden): „Obrigkeit ändern und Obrigkeit bessern, sind zwei Ding, so weit voneinander als Himmel und Erden. Ändern mag leichthin geschehen. Bessern ist mißlich"[1]. Es könnte sein, daß man die satten Fliegen verjagt und dafür die hungrigen bekommt[2]. „Darum rate ich, daß ein jeglicher, der mit gutem Gewissen hierin will fahren und recht tun, der sei zufrieden mit der weltlichen Obrigkeit und vergreife sich nicht daran." Das sind politisch-historische Erfahrungssätze, nicht eigentlich theologische Sätze. Der theologische Satz lautet: Die Reformation der Kirche hat Gott geboten; Revolutionen läßt er geschehen, gebietet sie aber nicht. Gewiß steht sein Wille auch hinter ihnen. Aber sie sind Gericht; Gnade nur indirekt, sofern sie eine Reformation der Kirche bewirken.

Mit Rücksicht auf die zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche bestehende Streitfrage, ob Luther und die von ihm eingeleitete Bewegung des 16. Jahrhunderts als Reformation oder als Revolution anzusehen sei, sei folgendes hinzugefügt. Die Frage: Reformation oder Revolution war für Luther sein ganzes Leben hindurch eine *praktische* Frage. Sie ist eine der Ursachen seiner vielen „Anfechtungen". Er hat sich theoretisch und praktisch durchaus *gegen* die Revolution ausgesprochen. Das sollte uns nicht hindern, ruhig zuzugeben, daß mindestens in zweien der sogenannten „reformatorischen Hauptschriften" Luthers (nämlich „Christlicher Adel" und „Babylonische Gefangenschaft") teilweise ein Ton anklingt, der von den Zeitgenossen als revolutionär empfunden werden mußte und auch so gewirkt hat. Aber bei

[1] WA 19; 639. [2] WA 19; 639.

näherem Zusehen zeigt sich, daß LUTHER auch in ihnen zwischen kirchlichen und politischen Anliegen eine ziemlich genaue Grenzlinie innehält. Seine Haltung im Bauernkrieg, für den die einen ihm tadelnd die Mitverantwortung zuschieben, während die anderen seinen Mangel an revolutionärer Haltung beklagen, ist eindeutiger, als zeitgenössische und spätere Kritiker behauptet haben. Er hat in dem ersten Schreiben an die Bauern („Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben" 1525) erklärt, ihr Anliegen sei eigentlich kein christliches, sondern ein naturrechtliches und kompromittiere die Reformation. Der Grund für die Heftigkeit des zweiten Schreibens („Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern" 1525) ist die Tatsache, daß die Bauern inzwischen zu den Waffen gegriffen haben und „Rotterei und Aufruhr machen". Kennzeichen der Revolution ist also für ihn der bewaffnete Aufstand. Den Vorwurf politischer Kondeszendenz gegenüber den Interessen der Fürsten hat er als ungerecht empfunden und die politische Situation um 1525 so beurteilt, daß die Bauernrevolution einer Revolution des Adels nur zuvor gekommen sei[1]. Das Marburger Abendmahlsgespräch ist zwar mit rein theologischen Argumenten geführt worden; aber die Tatsache, daß beim Landgrafen von Hessen eine politische Konzeption im Hintergrund stand, hat bei LUTHERS Argwohn gegen jede politische Auswertung der Reformation und bei seiner Abneigung gegen den politisierenden ZWINGLI den Verlauf der Verhandlungen sicherlich mitbeeinflußt. Die Angst, „es könne ein Krieg daraus werden", hat LUTHER sein ganzes Leben lang nicht verlassen, wenngleich die Sorge um das künftige Schicksal der europäischen Christenheit, die MELANCHTHON, wie wir heute wissen, mit Recht so sehr beunruhigte, ihm zu weit in die Zukunft ausgriff. Das ist nicht nur aus „politischem Konservatismus" zu erklären, sondern war reformatorischer Grundsatz. Die Verbrennung der Bannandrohungsbulle kann nur dann als revolutionärer Akt bezeichnet werden, wenn man grundsätzlich theologisch überzeugt ist, daß Glaubensfragen durch Bannbullen entschieden werden können. Hatte das säkularisierte Papsttum des 16. Jahrhunderts dazu das innere Recht und die faktische Gewalt? Man muß beides haben.

[1] „Wo der Bauernaufruhr nicht wäre dreingekommen, es hätte sich ein Aufruhr wider die Fürsten und vielleicht wider den Kaiser auch erhoben; so gar stand Deutschland in einer Waage. Daß nun die Bauern dreingefallen sind, müssen sie allein schwarz sein, gehen Adel und Fürsten fein davon, und das sei mein Heucheln an die Fürsten und Herrn." WA 19; 644.

3. Revolution

Was wir Revolution nennen, heißt im klassischen Griechisch *μεταβολή*, im Lateinischen mutatio rerum, wenn der Ton auf dem Moment der Verfassungsänderung liegt, *στάσις*, bzw. seditio, wenn es sich um die Ursachen (Parteiung), und *θόρυβος* bzw. tumultus, wenn es sich um die Erscheinungsform revolutionärer oder vorrevolutionärer Vorgänge handelt. ARISTOTELES, der im fünften Buch seiner Politik eine ausführliche Theorie der Revolution gegeben hat, behandelt das Problem mit rein wissenschaftlicher Sachlichkeit auf Grund der empirischen Beobachtungen, die seine Generation an den politischen Schicksalen der griechischen Stadtstaaten gemacht hatte. Es geht ihm darum, festzustellen, „aus welchen und wie vielen und was für Ursachen Verfassungen sich umwandeln, welche Faktoren die jeweiligen Verfassungen zugrunde richten und aus welchen in welche sie zumeist übergehen“ [1]. So ist ARISTOTELES nicht nur auf das Phänomen des stillen Verfassungswandels [2] infolge von Verlagerung der politischen Schwergewichte aufmerksam geworden, sondern hat bereits die Theorie vom Kreislauf der Verfassungen entwickelt, die später Machiavelli in modifizierter Form wieder aufgenommen hat. Praktischer Zweck dieser Untersuchungen ist für ARISTOTELES die Vermeidung politischer Fehler. Wohl sieht auch er die ethische Komponente im Problem der Revolution. Ursachen der Revolution sind nach ihm „Gewalttätigkeit der jeweils Regierenden, Furcht der Regierten, politisches Übergewicht bestimmter Volksschichten, Amtserschleichung, große politische Fehler“, aber daneben auch die sogenannten „kleinen Übergänge“, also etwa eine unmerkliche Verschiebung der Vermögensverhältnisse der Bürger, mit der die Steuerpolitik nicht mehr in Übereinstimmung steht, oder eine wachsende Ungleichartigkeit in der Verteilung der politischen Rechte auf die einzelnen Bevölkerungsschichten. Im übrigen ist die Frage, weshalb es zu einer Revolution kommt, mit Bezug auf die einzelnen Verfassungen verschieden zu beantworten. Was bei ARISTOTELES völlig fehlt, ist die geschichtsphilosophische Einordnung des Phänomens als solchen, also die Frage: Gibt es eine in der Geschichte liegende *Notwendigkeit* der Revolution und demgemäß ein *Recht* zur Revolution?

---

[1] ARISTOTELES Politik 1301 a.

[2] Man versteht unter „stillem Verfassungswandel“, daß eine bestehende Verfassung nicht ausdrücklich geändert oder gar durch eine andere ersetzt, wohl aber entsprechend den neuen Verhältnissen anders interpretiert wird, worin die Juristen große Meister sind. Vgl. das Schicksal des Diktaturparagraphen der Weimarer Verfassung.

Demgegenüber steht hinter der französischen Revolution von 1789 von Anfang an eine Geschichtsphilosophie, die sie ideologisch rechtfertigt. Es geht um die Beseitigung einer geschichtlichen Schuld. Insofern besteht ein innerer Begründungszusammenhang mit der Reformation[1]. Aber die Schuld wird nun nicht mehr gemessen am Wort Gottes und offenbar gemacht durch die Verkündigung des offenbarten Gotteswortes, sondern an einer naturrechtlichen Auffassung von der ursprünglich richtigen Verfassung der menschlichen Gesellschaft. Im Zusammenhang damit steht die Frage nach dem Recht zur Revolution. Es ist interessant, in welcher Weise sich diese Auffassung von einem Recht zur Revolution mit der überlieferten kirchlichen Lehre auseinandergesetzt hat. ROUSSEAU zitiert im Anfang seines „Contract social" ausdrücklich Röm. 13 und beruft sich sogar auf diese Bibelstelle. Aber er legt sie so aus, daß man zwar einer unrechtmäßigen Obrigkeit gehorchen solle, solange sie die Gewalt habe, aber eben nur so lange und nur aus diesem Grunde, nicht (wie es Paulus sagt) um des Gewissens willen. Das Recht, einen *gewissensmäßigen* Gehorsam zu verlangen, gibt allein die Rechtmäßigkeit der Verfassung. Die Gehorsamspflicht des Menschen gegen das höhere Gesetz des Naturrechts verlangt deshalb von ihm die Beseitigung eines despotischen Regiments, sobald das faktisch möglich ist. Der Despot, nicht der Revolutionär handelt gegen Röm. 13, weil er Gottes Grundgesetz, das Naturrecht der Menschen, nicht respektiert. Man sieht, wie hier das von allgemeinen Prinzipien ausgehende politische Denken die vom Faktischen ausgehende traditionelle kirchliche Beurteilung der Revolution auflockert. Paulus denkt rein faktisch: *Jede* bestehende Obrigkeit ist von Gott so angeordnet. Dem soll man sich nicht widersetzen. Das hat aber mit der Heilsgeschichte und dem *Glauben* des Christen nichts zu tun. *Alle* irdischen Gewalten gehören zum „Schema dieser Welt, das vergeht" (1. Kor. 7, 31). Sie sind, wenn man mit LUTHER den Begriff „Schema" ausdeuten will, nichts als „Schattenbilder" (Schemen) der Allmacht Gottes, aus denen das wahre Wesen dieser Allmacht nicht zu erkennen ist. Was diese Allmacht wirklich ist und will, offenbart sich allein in der wahren Kirche. Deshalb verleiht Gott diesen Schemen keine Dauer. Alles Politische ist in einem ständigen Wechsel. Man kann und soll sich auf keine politische Ordnung verlassen. Aber andererseits soll der Christ an diesem Wechsel auch nicht so interessiert sein, als ob davon das Heil der Welt abhinge. Ihm wird vielmehr gerade um der richtigen Orientierung seines Glaubens willen eine *faktische* Gehorsamspflicht gegenüber den jeweils von Gott getroffenen *faktischen*

[1] Daß und wie sich das Schuldproblem bei Revolutionen auswirkt, ist in dem oben zitierten Aufsatz über „Reformation und Revolution" dargelegt.

politischen Anordnungen auferlegt, die seinen Glauben innerlich unberührt läßt[1]. Denn sein Glaube geht auf die Kirche (den irdischen Bereich, in dem sich Gottes Herrschaft zu verwirklichen begonnen hat), nicht auf den Staat. Sie allein ist Gegenstand des göttlichen Heilsplans und der *speziellen* göttlichen Vorsehung. Das allgemeine Weltgeschehen mit seinen Kriegen, Revolutionen und Restaurationen ist dafür nur die Kulisse. Deshalb läßt sich aus dem Begriff der Vorsehung ein Recht zur Revolution nicht ableiten[2]. Der Christ beschränkt sich deshalb darauf,

---

[1] Etwa so wie man sich als Soldat einer aus Sinn und Unsinn seltsam gemischten militärischen Disziplin (die ja erst sub praesentia mortis im Kriege ihr Recht bekommt) auch im Frieden unterwirft, nicht weil man an sie glaubt, sondern weil sie zeitlich beschränkt ist und man deshalb nicht an sie zu glauben braucht. Ein „Militarist" ist, wer an die Allmacht militärischer Disziplin glaubt und sie deshalb am liebsten zu einer allgemeinen Lebensform machen möchte. Das taten nicht einmal die alten preußischen Feldwebel.

[2] Ich halte aus diesem Grunde die neueren Versuche einer *christologischen Begründung des Staates* für falsch. Soviel ich sehe, laufen sie darauf hinaus, eine bestimmte Staatsverfassung, nämlich die demokratische, als die richtige Verfassung *theologisch* zu begründen. Das ist rousseauisch, nicht paulinisch. Es gibt – politisch gesehen – natürlich bessere und schlechtere Verfassungen. Aber das sind – von der Christologie her betrachtet – höchst relative Unterschiede. Außerdem gilt: Nicht jede Verfassung paßt für jedes Volk; die gleiche Verfassung ändert sich, je nach dem Wesen der Völker. Dies sind Unterschiede der göttlichen *διαταγή*, die die Kirche einfach feststellt. Warum er in einem Fall diese, in einem andern jene *διαταγή* trifft, dafür gibt es historische und andere Erklärungen, aber keine theologische Begründung. Der Gott der politischen *διαταγή* und der Gott der Offenbarung in Jesus Christus ist ein und derselbe – denn es gibt nur einen wahren Gott –; aber er ist in der politischen *διαταγή* nicht in der gleichen Weise zu erkennen wie in der Offenbarung. Sagt man demgegenüber, daß es sich bei der christologischen Begründung des Staates nicht um die theologische Rechtfertigung einer bestimmten Staatsform handele, sondern um die Rechtfertigung des Staates als solchen, so ist das ja nur gegenüber den Anarchisten notwendig. Ich will nicht behaupten, daß dies *ganz* unnötig wäre, auch unter Christen nicht. Denn *Anarchisten* sind Leute, die theoretisch meinen, die Welt könne bloß mit Liebe regiert werden, die sich aber deshalb, weil das faktisch nicht möglich ist, für den Fall, daß sie tatsächlich zur Regierung gelangen, immer in *Terroristen* verwandeln. Es wäre notwendig, die untergründigen Beziehungen zwischen Anarchismus, „Schwärmertum", frühchristlichen Sekten näher zu untersuchen. Aber so ist ja die heutige christologische Begründung des Staates nicht gemeint. Sie geht vielmehr von der dogmatischen Voraussetzung aus, daß Staat und Kirche zwar nicht in gleicher Weise, wohl aber aus *einer* theologischen Wurzel, nämlich von dem schon jetzt bestehenden Weltregiment Christi her begriffen werden sollen. Das läuft auf eine Auflösung der eschatologischen Spannung hinaus, in der Staat und Kirche solange noch stehen, als das Ende der Welt noch nicht gekommen ist, und praktisch bedeutet es eben doch eine theologische Legitimierung der Demokratie als der *christlichen* Staatsform. Wer das bestreitet, sagt gar nichts gegen die Demokratie, sondern nur etwas gegen ihre *theologische* – zugunsten ihrer *politischen* Begründung. Er bestreitet, daß die Demokratie die *absolut* richtige Staatsform ist, so wie sie sich selber ursprünglich verstanden hat, heute aber nicht mehr verstehen kann. Die Debatte um die Probleme der Demokratie wird erleichtert und viel ertragreicher, wenn sie nicht als Glaubenssatz, sondern als politische Spielregel aufgefaßt wird. Sie scheint auch mir in der großen Anhäufung politischer Unvernunft das Vernünftigste zu sein, was man im prakti-

der jeweils bestehenden Regierung ihre Sünden vorzuhalten. Er übt auch Kritik an der bestehenden Verfassung, wenn diese etwa die Menschen geradewegs zu Lügnern, Betrügern, Dieben, Denunzianten macht, Ausbeuterei und Schiebertum begünstigt, Recht und Rechtsbewußtsein untergräbt, mit der Wirklichkeit des gelebten Lebens in krassem Widerspruch steht. Aber er fordert *nicht* auf zu revolutionärer Auflehnung. Er begründet diese seine Kritik auch nicht prinzipiell-naturrechtlich, sondern faktisch und *berücksichtigt dabei die Grenzen des politisch Möglichen*. „Demagogie" und „Agitation" ist bewußte Außerachtlassung dieser Grenzen. Wer sagt, daß ein *faktisch* bestehender politischer Zustand unerträglich ist, muß auch sagen, auf welche Weise er *faktisch* geändert werden kann. Er muß konkrete Antworten auf konkrete Fragen geben. Tut er das nicht oder weicht er hier aus, so steht er in dem Verdacht der „Demagogie"; spielt er mit dem Konjunktiv des Irrealen, so erweist er sich eben damit als bloßer „Agitator".

Nun ist klar, daß Kirche und Christenheit diese aus dem Eschatologischen stammende Grundhaltung nicht immer eingehalten haben. Der faktische Gehorsam gegenüber der jeweils bestehenden politischen Ordnung ist nur so lange legitim, als die ihn begleitende eschatologische Kritik dieser Ordnung sie in dauerndem Fluß hält. Erlahmt diese Kritik (was soviel heißt, daß der reformatorische Geist der Kirche erlahmt), dann verfestigt sich die politische Ordnung, der faktische Gehorsam ihr gegenüber wird zur lieben Gewohnheit des bequemen Staatsbürgers, der seine Ruhe haben will, oder liegt sogar im Interesse einer politisch privilegierten Kirche. Das ist in den Staatskirchen des 17. Jahrhunderts der Fall gewesen. Damit tritt eine Verweltlichung des politischen Denkens der Christenheit ein und bewirkt die schon angedeutete Verschiebung vom heilsgeschichtlich-reformatorischen zum revolutionär-naturrechtlichen Denken. Weil die Verbindung zwischen Kirche und Staat so eng geworden ist, daß beide *im Glauben* kaum mehr unterschieden werden – denn der Glaube an Jesus Christus und der Glaube an den allerchristlichsten König fließen bei dem theologischen Verteidiger des Absolutismus in Frankreich, Bossuet, zusammen –, so wird der Röm. 13 geforderte faktische, durch die eschatologische Hoffnung begrenzte Gehorsam gegenüber dem Staatsoberhaupt zum absoluten Gehorsam. Dagegen hat der Radikalismus der christlichen Botschaft revoltiert, aber nun eben in der Gestalt einer *revolutionären* naturrechtlichen Kritik[1].

schen politischen Leben tun kann. Es könnte sonst leicht dahin kommen, daß man sich wegen eines Glaubenssatzes, der gar kein Glaubenssatz ist, die Köpfe einschlägt, obwohl das Spiel der Vernunft noch lange nicht ausgespielt ist.

[1] Diese Kritik ist älter als die Aufklärung. Schon die Bauern argumentieren vom Naturrecht aus, was Luther ihnen prompt aufgemutzt hat. Erst recht taten es die

Die schon durch das Staatskirchentum praktisch vollzogene Verweltlichung des politischen Denkens der Christenheit, seine Enteschatologisierung ist dabei die Voraussetzung. Sie bildet die historische Grundlage, von der man ausgeht. Nachdem das politische Denken im Absolutismus bereits innerweltlich geworden war, verwandelte sich die heilsgeschichtliche Frage nach dem Reiche Gottes in die naturrechtliche Frage nach dem „richtigen" Staat. Die mit dem absolutistischen Staat eng verbundene Kirche wird jetzt der Feind, den man haßt und bekämpft, weil er das glaubensmäßige Fundament der Despotie ist. Die politische Theologie des verweltlichten Staatskirchentums ist zugleich Voraussetzung und kritisches Objekt der politischen Theologie des Naturrechts. Letztere denkt in absoluten Kategorien, weil es der staatskirchliche Absolutismus auch getan hat. Denn die Aufklärung hat die naturrechtliche Verfassung des Staates nicht als *eine* mögliche politische Verfassung verstanden, sondern als die allein wahre und für alle Zeiten gültige. Sie ist etwas, woran man glaubt. Zu diesem Glauben gehört, daß sie einen ewigen Frieden verbürgt. Insofern denkt auch das revolutionäre Bürgertum eschatologisch, aber innerweltlich-eschatologisch[1]. Der theologische Zusammenhang ist klar. Während die echte christliche Botschaft jede Form weltlicher Herrschaft zugunsten der Herrschaft Gottes eschatologisch abwertet, ist das Naturrecht die Übertragung dieses theologischen Radikalismus auf die Ebene eines innerweltlich-politischen Denkens, das die Aufklärung im absolutistischen Staatskirchentum bereits vorgefunden hat und von dessen Voraussetzungen aus sie weiter denkt. Von daher bekommt der Begriff der Revolution nunmehr seine geschichtsphilosophische Begründung. Ihre geschichtliche Funktion ist die (wenn nicht vollkommene, so doch annähernde) Herstellung derjenigen Verfassung, „welche allen Arten der bürgerlichen Konstitution ursprünglich zugrunde liegt" (KANT). Die theologische Orientierung ist nicht mehr heilsgeschichtlich wie bei der Reformation, sondern universal- bzw. schöpfungsgeschichtlich. Das Recht zur Revolution beruht

„Schwärmer". Das „Schwärmerisch-Utopische" liegt für LUTHER eben darin, daß hier in politischen Dingen nicht vom Faktischen her, sondern vom Naturrecht her gedacht wird. Faktisch politisch denken kann man im Grunde nur von der eschatologischen Begrenzung des Staates her.

[1] KANT: „Die erstens nach Prinzipien der Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen), zweitens nach Grundsätzen der Abhängigkeit von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Untertanen) und drittens die nach dem Gesetz der Gleichheit derselben (als Staatsbürger) gestiftete Verfassung . . . die einzige, welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrages hervorgeht . . . ist die republikanische. Diese ist also, was das Recht betrifft, an sich selbst diejenige, welche allen Arten der bürgerlichen Konstitution *ursprünglich* zugrunde liegt, und nun ist die Frage: ob sie auch die einzige ist, die zum ewigen Frieden hinführen kann?" Diese Frage wird von KANT bedingungslos bejaht. „Zum ewigen Frieden", 2. Abschnitt.

auf den schöpfungsmäßigen Naturrechten der Menschen und ist prinzipiell – falls diese Naturrechte verletzt werden – zu bejahen. Die bürgerliche Revolution ist nicht *ein Fall* von Revolution, sondern versteht sich selbst als die endgültige Herstellung der naturrechtlichen Ordnungen. Auch darin drückt sich ihr pseudotheologisches Pathos aus.

Diese Ideen sind in der französischen Revolution von 1789 zum Ausbruch gelangt. Man wird bei ihrem Studium die Frage nicht los, ob das unbedingt alles so hätte kommen müssen, wie es gekommen ist. Ein geschichtliches Ereignis ist nie bloß Verwirklichung von Ideen, sondern eine Kette von Aktionen und Reaktionen, eine Summe scheinbarer Zufälligkeiten und momentaner Improvisationen, die dann doch von geschichtlicher Dauer sind[1].

Man fragt sich auch, weshalb dieselbe geistige Bewegung in Deutschland so viel weniger tumultarisch verlaufen ist (wenngleich sich auch bei uns die politischen Ideen der Aufklärung schließlich revolutionär durchgesetzt haben), und erklärt es vielleicht durch den Unterschied zwischen dem Zentralismus des französischen Staatswesens und der deutschen Kleinstaaterei. Aber diese Erklärung reicht nicht aus. Über den Ereignissen der französischen Revolution liegt der Schatten einer geschichtlichen Notwendigkeit, die den Eindruck erweckt, daß ihre Akteure oftmals getrieben worden sind zu tun, was sie gar nicht tun wollten. An und für sich hat den Vertretern der neuen Ideen nichts ferner gelegen als ihre revolutionäre Anwendung. Weder VOLTAIRE noch ROUSSEAU noch irgendeiner der anderen Wortführer der französischen Aufklärung hat einen gewaltsamen Umsturz gewollt. Selbst die Vertreter der vom König einberufenen verfassunggebenden Versammlung wollten das nicht. Es wäre prinzipiell denkbar, daß die politischen Ideen dieser Männer auch in Frankreich ebenso wie im Preußen Friedrichs des Großen und im Österreich Josephs II. in das Fahrwasser eines aufgeklärten Absolutismus eingemündet wären[2]. Wir würden in diesem Falle zwar nicht von einer Reformation, wohl aber von einer politisch-kirchlichen Reformbewegung reden. Sie bliebe von einer Reformation dadurch unterschieden, daß ihre Gedankenwelt nicht heilsgeschichtlich, sondern naturrechtlich ausgerichtet ist. Aber es wäre nicht zum gewaltsamen Aufstand gekommen. War das möglich?

---

[1] Dazu gehört bei der franz. Revolution von 1789 die Ausbildung parlamentarischer Technik, die Entwicklung der militärischen Taktik in den Revolutionsarmeen, das Papiergeld, die Einführung der Zivilstandsregister, die infolge der Vertreibung der Priester notwendig wurden, und vieles andere.

[2] Joseph II. hat seine Schwester ja tatsächlich in dieser Richtung beraten; er war jedenfalls für ein politisches Eingreifen deshalb lange nicht zu gewinnen, weil er selbst mit der Aufklärung sympathisierte.

Solche Fragen zu stellen, ist immer mißlich. Man soll die Geschichte nicht in Gedanken rückwärts revidieren wollen, wenn Gott gehandelt *hat*. Aber man kann wohl untersuchen, wie sich die Zeitgenossen mit dem Problem abgefunden haben, das dahinter steckt. KANT lebte in einem absolutistischen Staat, stand aber in seinem politischen Denken grundsätzlich auf dem Boden der naturrechtlichen Prinzipien der französischen Revolution. Wie hat er sich zu deren faktischen Vorgängen und zu der Frage, ob das Volk ein Recht zur revolutionären Erhebung habe, gestellt? Die Antwort lautet: Er hat aus seiner politischen Überzeugung kein Hehl gemacht, meinte aber, daß der einzige legitime Weg zur Durchsetzung der neuen Ideen ihre Publikation sei. Das ist für ihn ein oft wiederholter Grundsatz. Er denkt also wie LUTHER: Das *Wort* muß es machen. Die Vorbereitung einer Revolution im Sinne eines gewaltsamen Umsturzes ist verbunden mit heimlichen Organisationen und allem, was davon unzertrennlich ist. Dies lehnt KANT ab. „Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet also dadurch ein, daß die Maxime desselben dadurch, daß man sich öffentlich dazu bekennte, seine eigene Absicht unmöglich machen würde. Man müßte sie also notwendig verheimlichen."[1]

Hier tritt uns das Problem des Verhältnisses von Wort und Tat, das schon für die Beantwortung der staatsrechtlichen Frage: Wann ist der *Tatbestand* einer Revolution gegeben? von so entscheidender Bedeutung ist, noch einmal entgegen, jetzt freilich nicht so (wie bei der Reformation), daß gesagt wird: „*Gott* stößt die Mächtigen vom Thron", deshalb laß *Du* die Finger davon, sondern so, daß es bei grundsätzlicher Bejahung des Rechtes zur Revolution um die Frage des Wie und des Wann geht. Bei dem Wie handelt es sich darum, ob durch öffentliche Verbreitung ihrer Ideen oder (bei Widerstand und passiver Resistenz der Machthabenden) auch durch Gewalt; bei dem Wann darum, daß jede nicht gelingende Revolution ein Verbrechen ist und daß es deshalb auf den richtigen Moment ankommt. Die Zeit muß reif sein dafür. Diese Fragen spielen in der Theorie der sozialistischen Revolution eine große Rolle.

Der sozialistische Begriff der Revolution, wie er durch KARL MARX bestimmt worden ist, setzt die bürgerliche liberalistische Revolution voraus. Das naturrechtlich-humanistische Endziel der Revolution bleibt dasselbe. Grundübel der menschlichen Gesellschaft ist freilich nicht mehr die Anhäufung der Macht in der religiös verklärten Person des Monarchen, sondern die infolge der Arbeitsteilung entstehende Entfremdung des Menschen a) vom Produkt seiner Arbeit, b) vom Arbeitsprozeß,

[1] KANT, Ewiger Friede.

c) von seinem Gattungswesen[1]. Sie ist generell, wird aber beim Industriearbeiter besonders deutlich. Darum ist der „Proletarier" und nicht der „Bürger" Träger der eigentlichen und endgültigen Revolution. Er wird „Mensch" erst dann, wenn er ein persönliches Verhältnis sowohl zu seinem Arbeitsprodukt wie zum Arbeitsprozeß, wie zum Mitmenschen gewinnt. Das geschieht, wenn die bürgerliche Eigentumsordnung durch die sozialistische aufgehoben wird. Dies ist das Ziel der sozialistischen Revolution[2]. Sie befreit nicht nur den Proletarier, sondern die gesamte Menschheit. Denn es ist ihr vorbestimmtes Schicksal, daß nach und nach alle diesen Entfremdungen anheimfallen[3].

Wie erfolgt nun die Herbeiführung dieses eschatologischen Endzustandes? Hier befindet sich der Marxismus zunächst in einem deutlichen Gegensatz gegenüber der Art, wie die französische Revolution von 1789 diese Frage beantwortet hat, und den sozialrevolutionären französischen Utopisten (Blanqui etc.). Die sozialistische Ordnung der menschlichen Gesellschaft wird *nicht* durch einen *einmaligen* revolutionären Akt verwirklicht, sondern durch den dialektischen Gang der Geschichte schrittweise herbeigeführt. Hier steht im Hintergrunde der Einfluß Hegels. Hegel hatte – wie fast die gesamte deutsche Intelligenz – die französische Revolution zunächst als einen „herrlichen Sonnenaufgang" begrüßt, „weil in ihr der Mensch dazu gekommen, daß der Gedanke die Wirklichkeit regieren solle", dann aber gerade an ihr die Dialektik von Idee und Wirklichkeit erlebt. Aus der Idee der absoluten Freiheit wurde die Diktatur. Eine Idee kann also durch die Art ihrer Verwirklichung sich grundlegend ändern. In Hegels Sprache geredet: Sie bekommt ein Moment des Negativen, demzufolge sie sich selbst zu widersprechen scheint[4]. Von da aus erklärt sich bei Marx die Polemik gegen den Blan-

---

[1] Marx will sagen: von der menschlichen *Gemeinschaft*. Daß sie für ihn zum Wesen der menschlichen *Gattung* gehört, ist charakteristisch für den naturalistisch-humanistischen Einschlag seines Denkens.

[2] „Dieser Kommunismus . . . ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Auflösung . . . die positive Aufhebung des Privateigentums ist die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen in sein menschliches d. h. gesellschaftliches Dasein." K. Marx, Nationalökonomie und Philosophie, Verlag Kiepenheuer, 1950, S. 181/182.

[3] „Wenn das Proletariat siegt, so ist es damit keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden. Denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegenteil aufhebt. Alsdann ist ebensowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz das Privateigentum verschwunden." Karl Marx, „Heilige Familie". Insofern kann das Proletariat gelegentlich von Marx als „Erlöser der Menschheit" bezeichnet werden.

[4] „Der Schrecken des Todes ist die Anschauung dieses ihres negativen Wesens. Diese seine Realität findet aber das absolute freie Selbstbewußtsein ganz anders,

quismus, die sich in der Polemik LENINS gegen Terroristen und Anarchisten (BAKUNIN) fortsetzt. Die sozialistische Revolution ist das notwendige Endergebnis der Geschichte. Sie bedeutet Aufhebung des Staates und Herstellung einer staatsfreien sozialistischen Gesellschaft. Auf dem Wege dahin wird es eine Reihe von Revolutionen geben, die als die dialektisch notwendigen Etappen zur endgültigen Revolution durchlaufen werden müssen. So ist z. B. in Ländern, die noch Reste der Feudalverfassung haben, erst eine bürgerliche Revolution notwendig, bevor die sozialistische einsetzen kann. Diese bürgerliche Revolution ist also zu bejahen und zu unterstützen, aber nicht in ihren Zielen, sondern als der notwendige Durchgangspunkt zum Endzustand. Daß die Geschichte sich nicht im kontinuierlichen Fortschritt, sondern „dialektisch" auf ihn hinbewegt, heißt eben, daß die Entwicklung durch Revolutionen hindurchgeht. Insofern also, als MARX Recht und Pflicht des Menschen zur Änderung der Verhältnisse und die geschichtliche Notwendigkeit der Revolution bejaht, war er Revolutionär; sofern er aber lehrt, daß der echte Revolutionär nur wollen darf, was „die" Geschichte will, ist sein Begriff der Revolution von dem einer *willkürlich* gemachten Revolte deutlich unterschieden. Das *Wesen* der Revolution liegt auch für ihn nicht in dem revolutionären Akt des Aufruhrs (obwohl es faktisch ohne das nicht abgeht), sondern in dem Vollzug einer notwendigen Etappe der geschichtlichen Entwicklung. Nicht der revolutionäre Akt, sondern der *Glaube*, daß die geschichtliche Situation für ihn reif ist, *rechtfertigt* das revolutionäre Handeln. Die vorausgehende Verbreitung der sozialistischen Lehre, deren Ziel die Aufklärung über den Kairos ist, bildet das Klassenbewußtsein des Proletariats. „Klassenbewußtsein" ist also im Marxismus das Bewußtsein von der eschatologischen Bestimmung der Klasse des Proletariats[1].

Von dieser Voraussetzungen aus hat der Marxismus eine ausdrückliche Theorie der Revolution ausgebildet. Man rechnet mit *mehreren* Re-

---

als ihr Begriff von ihr selbst war, daß nämlich der allgemeine Wille nur das *positive* Wesen der Persönlichkeit sei, und diese in ihm sich nur positiv oder erhalten wisse ... Der allgemeine Wille ... schlägt, weil er diese zum *reinen* Denken oder zur *abstrakten* Materie *gesteigerte* selbstbewußte Wirklichkeit ist, in das *negative* Wesen um, und erweist sich ebenso *Aufheben des Sichselbstgedenkens* oder des Selbstbewußtseins zu sein. ... (Die Massen,) welche die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes, empfunden, lassen sich die Negation und die Unterschiede wieder gefallen ... kehren zu einem geteilten und beschränkten Werke, aber dadurch zu ihrer substantiellen Wirklichkeit zurück." HEGEL, Phänomenologie, Meiner, S. 419/20.

[1] Auch hierin steckt noch reformatorisches Erbe. Die mit dem Klassenbewußtsein in den sozialistischen Gewerkschaften eng zusammengehende Bildungsarbeit hat den Stand des gelernten Industriearbeiters so sehr gehoben, daß er heute fast als der gelten darf, der von der Erscheinungen Flucht am wenigsten betroffen wurde.

volutionen. Die ganze Geschichte ist eine Kette von Revolutionen, deren letzte und endgültige die sozialistische ist. In ihr wird alles Vorausgehende, insbesondere die bürgerliche Revolution, in dem bekannten dreifachen HEGELschen Sinne des Wortes (negatio, conservatio, elevatio) „aufgehoben".

Aber beim Durchdenken dieser Theorie der Revolution erhebt sich nun die Frage nach der Verwirklichung des Endzustandes noch einmal, jetzt nicht mehr wie nach der bürgerlichen Revolution als Frage nach dem Verhältnis von Idee und Wirklichkeit, sondern als Frage nach dem Verhältnis der immanenten Logik des Geschichtsprozesses zum revolutionären Akt. Sie lautet konkret: Was haben die Proletarier als die berufenen Träger des geschichtlichen Prozesses in dem Moment, in dem sich der Sozialismus verwirklichen will, praktisch zu tun? Es zeigt sich, daß die HEGELsche Geschichtsdialektik das Problem nur hinausgeschoben hat. Bei MARX und ENGELS bleibt in diesem Punkte eine Unklarheit, die zu neuen tiefgreifenden Diskussionen über das Problem Revolution und Staat führt. Denn das ist es, was *sachlich* hinter der Frage nach dem Verhältnis von Geschichtslogik und revolutionärem Akt steht. Festgehalten wird die eschatologische Zielsetzung der sozialistischen Bewegung. Die sozialistische Revolution beseitigt nicht nur den bürgerlichen Staat, sondern sie hebt den Staat an sich auf. Aber wie tut sie das? ENGELS scheint sich den Vorgang so vorgestellt zu haben, daß der bürgerliche Staat, der für ihn ja nur ein Mittel zur Aufrechterhaltung der bürgerlichen Klassenherrschaft ist, infolge der fortschreitenden Industrialisierung immer mehr Menschen und Lebensgebiete in den Bereich der Abhängigkeit von seiner Organisation bringt (was sich auch als richtig erwiesen hat), daß er so schließlich von selber zum „Repräsentanten der ganzen Gesellschaft wird" (totaler Staat) und so sich selber aufhebt[1].

Dieser Begriff der Selbstaufhebung des Staates ist allerdings nicht so zu verstehen, als ob dann alle Organisation der Gesellschaft aufhörte, (das würde Anarchie bedeuten), sondern so, daß der Staat eine grundlegende Wesensänderung durchmacht. War er bisher „Regierung über Personen", und zwar in dem Sinne, daß einige ihn zur Beherrschung der Massen benutzen, so wird er nunmehr „Verwaltung von Sachen und Lei-

[1] Der erste Akt, worin der Staat wirklich als Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt – die Besitzergreifung der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft –, ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat. Das Eingreifen der Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiet nach dem anderen überflüssig und schläft dann von selbst ein. An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen. Der Staat wird nicht „abgeschafft", er stirbt ab. Zitiert nach LENIN, Ausgewählte Werke, Band 2, S. 169.

tung von Produktionsprozessen". Das *Gewaltmoment* ist also ausgeschaltet. Es ist eine bloß gesellschaftliche Organisationsform.

An dieser Stelle setzt die Kritik von LENIN ein. Sie gibt sich als Interpretation der wahren Meinung von MARX und ENGELS, ist aber schon insofern Kritik, als sie die Akzente des Interesses verschiebt. Was bei MARX und ENGELS noch im undeutlichen Nebel einer eschatologischen Zukunftshoffnung liegt, tritt bei LENIN in die helle Beleuchtung der Reflexion. Es geht ihm um das Wie des Überganges aus dem gegenwärtigen in den zukünftigen Zustand der Gesellschaft, also um den Vorgang der revolutionären Machtergreifung. LENIN gibt die sozialistische Eschatologie nicht preis. Endziel der sozialistischen Bewegung ist und bleibt die Aufhebung des Staates. Aber ebenso, wie es die Kirche mit der urchristlichen Enderwartung gemacht hat, *suspendiert* er die eschatologische Zukunftshoffnung. Vorerst handelt es sich nicht um sie, sondern um das, was passiert bzw. zu passieren hat, wenn der *bürgerliche* Staat „aufgehoben" wird. Dies geschieht, wie auch MARX und ENGELS gelehrt haben, durch eine Revolution. Aber während MARX und ENGELS dabei nicht an ein national begrenztes („Sozialismus in einem Lande"), sondern an ein Ereignis von weltgeschichtlichem Umfang gedacht haben und sich die faktische Besitzergreifung der Produktionsmittel durch das revolutionäre Proletariat als ein durch die gesellschaftliche Entwicklung längst vorbereitetes Endereignis der Geschichte vorgestellt haben, interessiert sich LENIN hauptsächlich für die praktisch-politischen Aufgaben des Überganges. Gelegentliche Äußerungen von MARX über die Vorgänge in der Pariser Kommune von 1871, die für die Theorie des Marxismus über die Proletarierrevolution keinerlei *grundlegende* Bedeutung haben, werden von LENIN prinzipiell ausgewertet. Die Sache kommt jetzt bei ihm so heraus: Er macht einen Unterschied zwischen den von ENGELS synonym gebrauchten Ausdrücken „Aufhebung" und „Absterben" des Staates. LENIN trennt und sagt: „Aufgehoben" wird der Staat der Bourgeoisie. Das geschieht durch einen gewaltsamen revolutionären Akt. Das „Absterben" dagegen bezieht sich lediglich auf den kommunistischen Staat, der im Grunde gar kein Staat mehr ist, sondern ein „Halbstaat". Damit ist der Weg freigemacht für konkrete Überlegungen über das, was bei der sozialistischen Revolution zu geschehen hat, über die „Zerschlagung" der Organisation des bürgerlichen und den Aufbau der Organisation des kommunistischen Staates, also über das *Nahziel* der sozialistischen Revolution. *Das Recht dieses Gedankenganges liegt nicht in seiner exegetischen Begründung, sondern in der dahinter stehenden sachlichen Erkenntnis von der Notwendigkeit des Staates und von der zwingenden Pflicht jedes praktischen Politikers, sich über das Wie der von ihm erstrebten Re-*

gierungsform konkrete Gedanken zu machen, wenn er die bestehende radikal verneint. Daß die so sich vollziehende Verwirklichung der sozialistischen Idee nicht ohne Gewalt möglich ist, hat der Welt des 20. Jahrhunderts noch einmal jene furchtbare Dialektik von Idee und Wirklichkeit vor Augen geführt, die HEGEL im Auge hatte, als er dem betreffenden Kapitel seiner „Phänomenologie" die Überschrift gab: „Die absolute Freiheit und der Schrecken".

Der letzte Rest der Nachwirkung LUTHERS, die in der Fassung des Begriffs der Revolution bei KARL MARX, wenn auch sehr verborgen, so doch immer noch zu erkennen ist, geht bei der Übertragung der marxistischen Doktrin auf russischen Boden verloren. Ideen scheinen sich ebenso zu verändern wie Pflanzen, wenn sie auf einen fremden Boden verpflanzt werden. Das politische Klima des zaristischen Staates erlaubte der sozialistischen Bewegung nicht, was KANT als legitimes Mittel zur Durchsetzung revolutionärer Ideen betrachtet hatte, die Publizität. Dies hat LENIN schon im Jahre 1902 klar erkannt und demgemäß entschieden, daß die sozialistische Bewegung sich im zaristischen Rußland nicht als parlamentarische Partei, sondern als revolutionärer Orden organisieren müsse. So trat das Moment der revolutionären Aktion in der Bestimmung des Begriffs der Revolution in den Vordergrund. Das Problem des Verhältnisses von Geschichtslogik und revolutionärem Akt ist auch damit freilich noch nicht beseitigt. Es nimmt nur eine andere Form an, nämlich die Form der Frage nach der „Möglichkeit des Sozialismus in einem Lande" bzw. der Sicherung der in diesem Lande erfolgten sozialistischen Revolution. Sie ist noch keineswegs gelöst.

4. Restauration

Restaurare, manchmal gleichbedeutend mit instaurare, heißt im Lateinischen soviel wie einrichten, erneuern, wiederherstellen. Das Wort hat eine gemeinsame indogermanische Wurzel mit dem griechischen *σταυρός* = Pfahl. *σταύρωμα* ist ein umzäuntes Gehege. Die uns aus dem N. T. geläufige Bedeutung von Kreuz kommt daher, daß die „Kreuzigung" eigentlich eine „Pfählung" war.

In der Geschichte versteht man unter Restauration in der Regel die Wiederherstellung einer politischen Verfassung, die durch eine vorhergehende Revolution beseitigt worden ist. Nach der bürgerlichen Revolution von 1789 bedeutete also Restauration die Wiederaufrichtung des Königtums und der Feudalverfassung (wenn auch mit charakteristischen Einschränkungen); im kommunistischen Rußland versteht man nach 1917 unter Restauration die Wiederaufrichtung oder das Wieder-

aufleben einer privatkapitalistischen Wirtschaftsordnung; die nationalsozialistischen Revolutionäre dachten bei dem Worte Restauration an die Rückkehr zur demokratischen „Systemzeit". Der genaue Sinn des Begriffs Restauration wird also durch die jeweils vorhergegangene Revolution festgelegt und ist insofern von ihr abhängig. Der Versuch, ihn zu definieren, leidet deshalb an der Schwierigkeit, daß Restaurationen zwar in der Geschichte häufiger vorkommen, aber jeweils ein ganz verschiedenes Gesicht zeigen. Selten ist, daß eine ganze Epoche dadurch charakterisiert ist. Das gilt zwar auch von den Reformationen und Revolutionen, jedoch mit einem wesentlichen Unterschied. Jeder Reformator sucht auf Grund der heilsgeschichtlichen Kontinuität, in der er steht, die Beziehung zu seinen Vorläufern, die ihn und sein Werk legitimiert. Ebenso schwebt dem Revolutionär (wie wir sahen) ein Bild vom Sinn der allgemeinen Weltgeschichte vor, in das er alle vorhergehenden Revolutionen einzuordnen bestrebt ist. Bei einer Restauration dagegen scheint der Blick nur auf den eben abgelaufenen Ereignissen zu ruhen; er scheint ganz auf das Anti eingestellt zu sein. Natürlich ist eine große Restaurationsbewegung nicht ohne sie begleitende Ideen. Aber eine klare Philosophie der Geschichte, die aus dem (angeblichen) Wissen um ihren Sinn das Handeln vom Denken her rechtfertigt, scheint bei der Restauration zu fehlen.

In der Tat liegt hier der wunde Punkt jeder Restauration. Sie möchte die Geschichte zurückdrehen. Es fehlt ihr der Sinn für das Schicksalhafte der vorausgegangenen Revolution. Das hängt zu einem Teil damit zusammen, daß die geistige Vorbereitung der Restauration im Kreise der äußeren oder inneren Emigration erfolgt, die eine Begleiterscheinung jeder Revolution darstellt. Sie kennen die neuen Männer, die von der Welle der Revolution hochgetragen und berühmt gemacht worden sind, persönlich, wissen um ihre Vergangenheit und Schwächen und sehen deshalb alles nur von dieser menschlichen Seite her. Sie meinen: Wenn man diese Männer beseitigt, ist auch die Revolution beseitigt und das Alte ist wieder da. Dabei sind sie sich meistens nicht ganz klar darüber, in welchem Maße ihre eigene Gedankenwelt durch die der Revolution bestimmt ist. Sie wollen „das gute Alte" bewahren und wiederherstellen. Aber Konservativismus[1] als bewußte politische Haltung bildet sich erst, wenn die bestehenden Lebensverhältnisse durch eine Revolution bedroht worden sind. Was das konservative Denken akzentuiert, was es als überholt beiseite legt, was es erhalten und wiederhergestellt

[1] Das Wort ist durch CHATEAUBRIAND eingebürgert worden, als er seiner Zeitschrift den Namen „Conservateur" gab. Vgl. FRANZ SCHNABEL, Deutsche Gesch. im 19. Jahrh. 2. Bd. S. 18.

sehen möchte, ist bestimmt durch das, was die Revolution vorher verneint und aufgehoben oder als nicht wiederherstellbar erwiesen hat. Dies gilt nicht nur mit Bezug auf die konkreten verfassungsrechtlichen Institutionen, sondern auch für die mit der Restauration sich verbindenden Ideen. So steht z. B. zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Romantik mit ihrer Betonung des „Volksgeistes", der geschichtlichen Tradition, des Gefühls gegen den allgemeinen Humanismus, das naturrechtliche Denken, den Rationalismus der Aufklärung, stehen im sowjetischen Rußland die Existenznotwendigkeiten eines bestimmten Staates und seine historischen Traditionen in Spannung mit den Prinzipien der sozialistischen Weltrevolution und ist dem heutigen Europa das Problem seiner Einheit erst durch die nationalsozialistische Revolution richtig zum Bewußtsein gebracht worden. Das Alte, das man bewahren und wiederherstellen will, ist in Wahrheit nicht das Alte, sondern hat sich irgendwie verändert. Jede große Revolution schafft psychologische, soziologische, geistesgeschichtliche Tatsachen, die weiterwirken, auch wenn man die alte politische Verfassung so vollständig wie möglich wiederherstellt. Ludwig XVIII. war nicht in demselben Sinne „König von Frankreich" wie Ludwig XVI. und konnte es deshalb vermutlich nicht bleiben. Die Wiederherstellung einer nationalen Armee ist im nachnationalsozialistischen Deutschland unmöglich, weil schon die nationalsozialistische Armee im Grunde eine Söldnertruppe war. Hier liegt der Grund für den verhängnisvollen Kurzschluß vieler Restaurateure. Alles, was in ihrem Denken oder, falls sie dazu kommen, in ihrem Handeln auf bloße Restitution des Alten hinausläuft, ist kurzschlüssig und erweist sich entweder als falsche Prophezeiung oder als verhängnisvoller Fehlgriff[1]. Noch schlimmer ist es, wenn die Restauration die Form einer Gegenrevolution annimmt. Denn dann setzt sie einfach die Revolution in anderer Richtung fort, ideenloser, aber mit der gleichen Gewalttätigkeit. Es ist ein Irrtum anzunehmen, daß, wenn nach 1917 die „Weißen" über die „Roten" gesiegt hätten, „das alte Rußland" wiedererstanden wäre. Es ist auch ein Irrtum, daß Restaurationen weniger grausam sind als Revolutionen. Wenn sich in ihnen der Haß zurückkehrender Emigranten oder der in der Heimat Unterdrückten und Entrechteten austoben kann, sind sie unter Umständen noch grausamer. Denn man ist an Grausamkeit gewöhnt.

Aber dies Bild einer Restauration ist nicht vollständig. Sie ist nicht so geschichtslos, wie es nach dem bisher Gesagten scheinen könnte;

[1] Dies ist besonders deutlich an dem Werk des größten unter den Wortführern der auf die französische Revolution folgenden Restauration, DE MAISTRE. Wäre er nicht mehr gewesen als einer der vielen Restaurationspolitiker, so wäre er vermutlich heute schon vergessen. Aber er war bedeutend mehr.

jedenfalls muß sie es nicht sein. Der Sturmwind einer Revolution treibt das Schiff der Geschichte unaufhaltsam vorwärts; aber es nimmt niemals die ganze Ladung mit. Sowohl die bürgerliche wie die sozialistische Revolution waren in ihren Zielsetzungen eschatologisch überspannt. Es ging ihnen um die Neuordnung der ganzen Welt, um die Herbeiführung eines eschatologischen Endzustandes. Aber zunächst konnten sich die neuen revolutionären Ideen nur in einem bestimmten Volk und in einem bestimmten politischen Raum verwirklichen. Dieses Volk wurde jedesmal – das war auch bei der nationalsozialistischen Revolution der Fall – in Wirkung und Gegenwirkung des revolutionären Geschehens über seine Grenzen hinausgerissen und in seinen Kräften überansprucht. Ist es bei den Russen heute anders? Es ist schwer, eine Revolution abzubrechen; es ist erst recht unmöglich, sie in Permanenz zu erhalten. Die Probleme, vor denen ein revolutionärer Führer steht, werden immer größer. Eines Tages wird er aus dem Bereich des Politischen in den des Religiösen gedrängt werden, was schon bei Robespierre der Fall gewesen ist; er wird politisch-religiöse Feste veranstalten und selbst als Religionsstifter auftreten müssen[1]. Ganz zu schweigen von den drängenden Tagesaufgaben, die aus der Sicherung der Revolution gegen ihre äußeren und inneren Feinde entstehen, zumal wenn sie einen oder mehrere Kriege im Gefolge hatte. Aber auch wenn das nicht der Fall ist oder wenn die neuen Machthaber siegreich blieben, machen sich die geographischen Gegebenheiten der von ihnen beherrschten Länder, die psychologischen Eigenarten der betreffenden Völker und ihre geschichtlichen Traditionen mit der Zeit geltend. Es gibt keinen „Bürger" an sich, sondern nur den französischen oder deutschen oder italienischen Bürger; es gibt auch keinen Kommunisten oder Faschisten an sich, sondern jeweils eine nationale Spielart davon[2]. Revolutionen ändern die Verhältnisse, aber nur in sehr beschränktem Maße die Menschen. Es gibt Schwergewichte der geschichtlichen Tradition, von denen die Völker immer wieder in die alte Lage gezogen werden. Insbesondere gilt das von den außenpolitischen Problemen eines Staates. Sie haben eine seltsame, alle innenpolitischen Veränderungen überdauernde Konstanz. Napoleon hat die Aspirationen Ludwigs XIV. verwirklicht, aber in einem Ausmaß, an dem er gescheitert ist.

---

[1] So schon DE MAISTRE: „Entweder es entsteht eine neue Religion, oder das Christentum wird auf eine außergewöhnliche Weise verjüngt." Considérations sur la France. Zitiert nach Klassiker der Politik Bd. 11, S. 64.

[2] DE MAISTRE: „Ich habe in meinem Leben Franzosen, Italiener, Russen usw. gesehen. Dank MONTESQUIEU weiß ich sogar, daß man Perser sein kann. Einen *Menschen* aber erkläre ich nie in meinem Leben gesehen zu haben, er müßte denn ohne mein Wissen vorhanden sein." A. a. O. S. 72.

Von da aus bekommt auch der Begriff der Restauration eine Beziehung zur Geschichte, und zwar zur Geschichte als Tradition. Die als Tradition verstandene Geschichte steht in Gegensatz zu der eschatologisch aufgefaßten Geschichte. Sie denkt von der Vergangenheit, nicht von der Zukunft her. Die Stunde der Restauration ist dann gekommen, wenn der eschatologische Glaube, von dem alle Revolutionäre getragen sind, an Kraft verliert oder Enttäuschungen erlebt oder wenn die faktischen Notwendigkeiten zu Entscheidungen drängen, die der revolutionären Theorie widersprechen. Dies kann aber gar nicht ausbleiben und darum scheint jede Revolution irgendwie in eine Restauration auszumünden.

Dies hat zunächst eine Bedeutung für den Begriff der Restauration. Er wird erweitert und vertieft. Restaurationen sind nicht nur einmalige geschichtliche Ereignisse verschiedener Art, deren Eigentümlichkeit jeweils von der vorausgegangenen Revolution her bestimmt werden muß und die nur im Formalen eine empirische Ähnlichkeit und Allgemeinheit haben, sondern sie sind geschichtsnotwendige Vorgänge, die unvermeidlich auf jede Revolution folgen. Das Ereignis der Restauration ist deshalb auch nicht daran gebunden, daß eine Revolution gewaltsam unterdrückt wird, wie das bei der französischen Revolution von 1789 und bei der deutschen Revolution von 1933 der Fall war; es tritt auch da ein, wo das durch eine Revolution zustande gekommene Staatsgebilde sich selbst überlassen bleibt. Sie äußert sich hier nur anders, nämlich nicht als geschichtlicher Akt, der einer ganzen Epoche ihren Namen gibt, sondern als ein für Außenstehende schwer durchsichtiger Prozeß fortgesetzter Zerrungen zwischen den revolutionären und restaurativen Triebkräften. In diesem Prozeß ist aber das restaurative Moment immer stärker als das revolutionäre, weil die revolutionäre Ideologie an der Zeit als Dauer scheitert. Man kann die Revolution nicht in Permanenz erklären. Irgendwo muß der „Pfahl" eingeschlagen, das „Gehege" des neuen Staates abgegrenzt werden. Da man die Revolution als solche nicht verleugnen kann, bricht ihre Eschatologie vielleicht immer wieder durch und fordert dann radikale Maßnahmen. Der politische Kurs schwankt. Man lebt deshalb in fortgesetzter Unsicherheit. Aber schließlich muß das Eschatologische doch in den Hintergrund treten. Das revolutionäre Anfangsgeschehen wird geschichtlich. Denn die Zeit geht weiter. Die revolutionären Helden und ihre Taten werden heroisiert. Aber die ihnen gezollte Bewunderung ist nur die Abschlagszahlung dafür, daß man sie nicht mehr als verbindlich betrachtet. So hat es zuerst die Kirche mit der urchristlichen Eschatologie und mit den Märtyrern der Christenverfolgung gemacht; das ist das Schicksal jeder eschatologischen Bewegung.

Die Tiefe einer restaurativen Bewegung hängt davon ab, ob sie nur eigensinnig und stur die Wiederherstellung des Alten will oder ob sie ihre geschichtsnotwendige Funktion begreift. Die Wiederherstellung des Alten erweist sich auch dann als unmöglich, wenn die Revolution gewaltsam erdrückt wurde; sie ist in jeder Hinsicht indiskutabel, wenn sich die revolutionären Gewalten haben behaupten können. Wenn man aber mehr und etwas anderes will als dies, nämlich, mit DE MAISTRE zu reden, keine „Gegenrevolution, sondern das Gegenteil einer Revolution", so entwickelt auch die Restauration Ideen, die nicht nur aus dem Anti heraus geboren sind, sondern auf den durch die Revolution geschaffenen Tatsachen weiterbauen. Auch aus der als Tradition verstandenen, von der Vergangenheit her interpretierten Geschichte läßt sich ein Geschichtsbild entwerfen. Es ist vielleicht ebenso einseitig wie das eschatologische Geschichtsbild des Revolutionärs. Aber es hat ihm gegenüber sein relatives Recht.

Damit kommen ganz andere Gedanken auf, die alle am Begriff der Tradition orientiert sind. Jeder Staat, der sich konsolidiert, braucht eine Beamtenschaft. Unterscheidet sich die neue Bürokratie nicht nur personell – das ist natürlich der Fall –, sondern ihrem Wesen nach von der alten? Er braucht ein Heer. Das Militär eines Revolutionsstaates nimmt ebenso selbstversändlich die vorrevolutionäre nationale militärische Tradition auf, wie die Armeeführer der Restauration sich Strategie und Taktik der revolutionären Kriegführung aneignen. Es entsteht eine neue politische Führerschicht und damit neue Klassengegensätze. Nimmt man dies alles zusammen, so kann man mit DE MAISTRE fragen: Was macht eigentlich das Wesen einer Verfassung aus? Man kann Verfassungen ändern. Aber werden sie damit schon zur echten Verfassung im Sinn einer politischen und gesellschaftlichen Lebensform des Volkes, daß man sie beschließt, aufschreibt und in Kraft setzt?[1]. Eine echte Verfassung entsteht nicht aus revolutionären Akten, sondern aus kleinen Anfängen und wächst allmählich. „Nichts Großes hat einen großen

[1] DE MAISTRE hat seinen Spott ausgegossen über die Erziehungsprodukte der Aufklärung. „Das 18. Jahrhundert war ebenso ahnungslos wie zuversichtlich; das war die Regel. Ich glaube, es hat keinen Jüngling von einigem Talent erzogen, der beim Verlassen der Schulbank nicht drei Dinge gemacht hätte, ein neues Erziehungssystem, eine Staatsverfassung und eine Weltanschauung." Considérations a. a. O. S. 134. Er polemisiert deshalb grundsätzlich gegen alle geschriebenen Staatsverfassungen. „Je mehr bei einer Einrichtung geschrieben wird, desto schwächer ist sie. Der Grund ist klar. Die Gesetze sind nur Erklärungen von Rechten, und die Rechte werden nur erklärt, wenn sie angegriffen werden. Somit beweist die Vielheit der geschriebenen Verfassungsgesetze nur die Vielheit der Angriffe und die Gefahr der Vernichtung." A. a. O. S. 69.

Anfang."[1] Und rechtmäßig wird eine Verfassung nicht durch die hinter ihr stehende Legitimität der verfassunggebenden Macht – das ist bei allen Staatsverfassungen in der Regel ein höchst dunkler Punkt –, auch nicht durch ihren Inhalt, sondern „durch Gottes Minister in weltlichen Angelegenheiten, die Zeit"[2]. Diese Gedanken haben bei DE MAISTRE den Zweck, den Wert der historisch gewordenen monarchischen Verfassung Frankreichs gegen die oft in ermüdenden Nachtsitzungen zustande gekommene Gesetzgebung der französischen Revolution hervorzuheben. Aber sie haben eine allgemeinere Bedeutung. Sie gelten auch dann, wenn es sich nicht um den Lobpreis des Alten und um Anknüpfung an die Tradition, sondern um die Überführung des revolutionären Zustandes eines Staates in den stationären handelt. Denn dabei geht es um die Sicherung der Revolution. Die Sicherung einer Revolution umschließt Aufgaben, die ebenso schwer sind wie die ihres Durchbruchs. Jede große Revolution ist auf Jahrzehnte hinaus durch Krieg und Gegenrevolution bedroht. Der Durchbruch einer Revolution gleicht oftmals einem Lotteriegewinn, an den man selbst nicht geglaubt hat. Aber welcher vernünftige Mensch wird, um ihn zu sichern, in der Lotterie weiterspielen? Was jetzt vor allem andern nötig ist, das ist Zeit. Denn die Zeit macht rechtmäßig.

Aber was ist das für ein Gott, dessen Minister die Zeit ist? Ist es der Gott des christlichen Glaubens? Das wird man nicht behaupten dürfen. Denn dann müßte man den theologisch legitimen Grundsatz: Ecclesia *semper* reformanda est aufgeben. Der eschatologische stimulus des Absoluten in der Geschichte wäre beseitigt. Auch die Kirche wäre nichts weiter als ehrwürdige Tradition. So sehen sie die Vertreter der Restauration in der Regel an. Das ergibt dann jene unechte Religiosität „par la puissance d'imitation", mit ihrer Parole: „Christianisme quand même", die schon CHATEAUBRIAND verkündigt hat. Sie braucht nicht oberflächlich zu sein. DE MAISTRE hat von ihr ausgehend sehr tiefe Gedanken über die göttliche Vorsehung entwickelt[3] und die Art, wie er von da aus den

[1] DE MAISTRE: Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, 1809. A. a. O. S. 144.

[2] Essai, a. a. O. S. 148.

[3] Die Considérations beginnen mit den eindrücklichen Sätzen: „Eine biegsame Kette, die uns fesselt, ohne uns zu knechten, verbindet uns alle mit dem Thron des Höchsten. Das Wunderbarste an der ganzen Weltordnung ist das freie Tun des Menschen unter Gottes Hand. Als Freie und zugleich als Knechte handeln sie sowohl aus freiem Willen wie in Zwang und Notwendigkeit. Sie tun tatsächlich, was sie wollen, können aber den Weltplan nicht hindern." A. a. O. S. 29. „Selbst Verbrecher, die die Revolution zu lenken scheinen, sind bloße Werkzeuge, und sobald sie nach der Herrschaft streben, stürzen sie schmählich . . . Nie haben Robespierre, Collot oder Barrère daran gedacht, eine Revolutionsregierung und eine Schreckensherrschaft einzuführen. Die Umstände brachten sie dazu." A. a. O. S. 31.

theologischen Sinn der französischen Revolution deutet, spielt bereits in den Bereich des echt Christlichen hinüber[1]. Was er über schicksalhaften Zwang und Freiheit im Leben der Revolutionäre sagt, ist einleuchtend und frappierend[2].

Aber es wäre doch höchst bedenklich, wenn sich die Kirche diese Theologie der Restauration einfach zu eigen machen wollte. Sie kann nicht sagen, daß sich „die Gottheit in keinem menschlichen Ereignis so deutlich offenbart" wie gerade in einer Revolution. Auch die Offenbarung Gottes in Christus war ein „menschliches Ereignis". Aber es war eine Offenbarung in Gericht *und* Gnade, gleich radikal in beiden. Die göttliche Teleologie der Revolution ist undurchsichtig. Revolutionen *können* zu einer reformatorischen Erneuerung des Glaubens beitragen, *müssen* es aber nicht. Sie tun es nur, wenn das radikale Evangelium von Weltgericht und Welterlösung neu verkündigt und neu verstanden wird. Der Providenzbegriff der Restaurationstheologie ist ebenso verweltlicht wie die Eschatologie der Revolutionäre. Nicht die Zeit als solche ist der Minister Gottes, sondern der zur Rechten Gottes erhöhte Christus, der die Zeit erfüllt hat. Nicht die Tradition heiligt, sondern das in die Geschichte eingegangene „fleischgewordene Wort". Hier liegen die theologischen Schranken des restaurativen Geschichtsverständnisses.

Es ist wichtig für die Kirche, daß sie an diesem Punkte klar sieht. Die Versuchung, christliche und revolutionär-politische Eschatologie miteinander zu verwechseln, ist, wenn man von den Deutschen Christen, die hierin eine Ausnahme ausmachen, für sie nicht sehr groß. Dafür sorgt die Kirchenfeindlichkeit, die sowohl in der bürgerlichen wie in der sozialistischen wie in der faschistischen Revolution zutage getreten ist, und

---

[1] „Es gibt Völker, die buchstäblich zum Tode verurteilt worden sind und wir wissen auch warum (nämlich wegen Abgötterei). Läge es in Gottes Absicht, uns seine Pläne hinsichtlich der französischen Revolution zu offenbaren, so würden wir die Züchtigung Frankreichs wie ein Gerichtsurteil lesen." A. a. O. S. 37.

[2] „Man sehe nur Mirabeau, der in der Revolution so hervorragte. Im Grunde war er der „König der Markthallen". Durch die Verbrechen, die er beging, durch seine Bücher förderte er die Volksbewegung. Er folgte einer schon im Fluß befindlichen Masse und trieb sie in dem vorbestimmten Sinn vorwärts. Weiter ging seine Macht nie . . . . Sterbend sagte er: er hätte die Trümmer der Monarchie wieder zusammengelesen, und als er im Augenblick seines größten Einflusses bloß nach Ministerportefeuille strebte, hatten seine Leute ihn schon als Kind abgelehnt. Kurz, je näher man sich die scheinbar führenden Männer der Revolution ansieht, desto mehr findet man an ihnen etwas Passives und Mechanisches. Man kann es nicht oft genug wiederholen: nicht die Menschen machen die Revolutionen, sondern die Revolution benutzt die Menschen. Sehr richtig hat man gesagt: Sie geht von allein. Dies Wort bedeutet, daß die Gottheit sich in keinem menschlichen Ereignis so deutlich offenbart hat. Benutzt sie die schlechtesten Werkzeuge, so geschieht es, weil sie straft, um zu bessern." A. a. O. S. 32.

zwar offenbar in gleicher Kraßheit[1]. Um so größer ist die Versuchung, daß sie in das Fahrwasser der Restauration gerät. Die mit der nationalen Erhebung der Freiheitskriege eng verbundene religiöse Erweckung zu Anfang des 19. Jahrhunderts war nur zum Teil echt. Sie hat vielfach zur religiösen Verklärung des Nationalismus gedient und so zweifelhafte Theologumena hervorgebracht wie die analogisierende Inbeziehungsetzung des stellvertretenden Opfers Christi mit dem stellvertretenden Opfer der im Kriege gefallenen Soldaten, des „Volksgeistes" mit dem Geiste Gottes, des nationalen Staates mit dem Reich Gottes, der „Ehrenfriedhöfe" mit dem „Heiligtum der Nation". Heute, da die Zeit des Nationalismus vorüber ist, leidet die Kirche unter den Nachwirkungen dieser nationalistischen Religiosität aus der Zeit der Restauration des frühen 19. Jahrhunderts. Aber wer weiß, ob sie sich nicht längst in einer ähnlichen Gefahr befindet?

5. Offene Fragen

Es bleiben nun noch einige offene Fragen, die teils kurz abzumachen, teils sehr weitläufig zu beantworten sind und die ich deshalb nur noch berühren will.

Zunächst könnte jemand auf die Idee kommen, zu fragen: Wofür soll man nun also eintreten, etwa im staatsbürgerlichen Unterricht an der reiferen Jugend? Soll man sie für Reformation oder für Revolution begeistern und für Restauration wenigstens Verständnis zu wecken versuchen? Ich bin überzeugt, daß es keinen Oberlehrer gibt, der so fragt; sonst würde ich sagen, das sei eine typische Oberlehrerfrage. Denn was heißt hier: eintreten für? Wenn es mit einer Reformation, Revolution oder Restauration so steht, daß es erlaubt oder gar geboten ist, die Schuljugend für sie zu begeistern, dann ist sie bereits ein der Vergangenheit angehörender geschichtlicher Vorgang. Solange Reformationen, Revolutionen oder Restaurationen das noch nicht sind, bedeutet Für-sie-Eintreten ein Bekenntnis zu ihnen und ist – Ausnahmen nicht gerechnet – für Oberlehrer und andere Staatsbeamte viel zu gefährlich. Die Frage des Für oder Wider ist in diesem Falle keine belanglose Entscheidungsfrage wie die, ob man mehr für Rotwein oder für Weißwein

[1] DE MAISTRE: „Die Kirchen sind geschlossen oder werden zu tobenden Versammlungen und zu den Bacchanalen eines zügellosen Volkes geöffnet. Die Altäre sind gestürzt; auf den Straßen hat man unreine Tiere in Bischofsgewändern herumgeführt; die heiligen Gefäße haben zu scheußlichen Orgien gedient, und auf die Altäre, die der alte Glaube mit geblendeten Cherubim umgab (wegen der Heiligkeit Gottes. Anmerkung von mir) hat man nackte Dirnen gestellt." Considérations a. a. O. S. 67.

ist, sondern eine höchst ernste Gewissensfrage, und meistens eine, die das Schicksal stellt und deren Beantwortung für den Gefragten schicksalhaft ist. Sie kann nur in der Situation selbst beantwortet werden, durch die sie gestellt wird. Dennoch gibt es Grundsätze des Glaubens, an denen man sich zwecks einer solchen Entscheidung orientieren sollte. Von ihnen haben wir reden wollen.

Weiter könnte jemand sagen: Es wird aber doch in dem, was in dem vorstehenden Aufsatz ausgeführt ist, deutlich, daß der Verfasser von seinem Glauben aus die Reformation höher stellt als Revolution und Restauration. „Die Reformation der Kirche ist von Gott geboten; Revolutionen und Restaurationen läßt er zu, gebietet sie aber nicht." Soll das bedeuten, daß alle Revolutionäre der Geschichte einen Makel bekommen? Darf man wirklich so sicher sein, daß jede Reformation der Kirche sich auch im Sinne einer gesunden Erneuerung der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung des Lebens auswirkt? Und wenn ja, weshalb bleibt sie aus? Gibt es noch Staaten, deren Verfassungen so veraltet und deren Gewalthaber so korrupt sind, daß eine Revolution geradezu geboten erscheint[1]? Ist nicht unter Umständen selbst der Tyrannenmord erlaubt oder gar eine Pflicht des politischen Anstandes? Wenn Revolutionen *notwendige* Ereignisse der Geschichte sind, kann man dann die Menschen, die sich aktiv an ihnen beteiligen, schuldig sprechen? Irgendwelche Menschen müssen es doch machen.

Darauf möchte ich erwidern: Es gibt in dieser Welt viele Fragen, auf die ich keine Antwort weiß. Das, worum es hier geht, ist Beratung der christlichen Gemeinde. Es sind nicht alle Menschen Christen und „man kann den Haufen nicht zwingen, unserer Lehre zu folgen, wo Gott nicht Gnade gibt" (Luther). Das Richteramt steht uns nicht zu und was bei den verschiedenen Reformationen, Revolutionen, Restaurationen der Geschichte herausgekommen ist, wird erst vor dem Richterstuhl Christi offenbar. Er wird vielleicht, nein gewiß die Christen auch verantwortlich machen für die *ausgebliebenen* Reformationen der Kirche, weil Revolutionen in vielen Fällen Folge einer ausgebliebenen Reformation sind. Er wird, nicht gewiß, aber vielleicht manchen Revolutionär und Restaurateur von dem, was sie getan haben, entlasten, weil sie „Werkzeuge" in

[1] „Hier willst du sagen: Ja, wie ist's doch, alles zu leiden von den Tyrannen? Du gibst ihnen zu viel und wird ihre Bosheit durch solche Lehre nur stärker und größer. Soll man denn leiden, daß also jedermanns Weib und Kind, Leib und Gut in der Gefahr der Schande stehe? Wer will etwas Redliches anfangen, wo man so leben soll? Antworte ich: Lehre ich doch nicht dich, der du tun willst, was dich dünkt und dir gefällt. Fahr hin, deinem Sinn nach, und erwürge deine Herrn alle. Siehe zu, wie dir's gelingt. Ich lehre die allein, so gerne recht tun wollen." Luther, Ob Kriegsleute . . . WA 19; 636.

seiner Hand zur Erneuerung der Kirche waren. Angesichts solcher Perspektiven geziemt uns nur das Schweigen. Im übrigen ist hier die Grenze, wo das Reden *über* die Dinge nicht mehr überzeugt, sondern nur sie selbst und ihr Geschehen. Dabei aber kommt es nicht auf das Wissen und Wollen, sondern auf das Berufensein und die Vollmacht des Könnens an. Wer berufen ist, fragt nicht viel, sondern tut, was er tun muß. Das liegt jenseits alles bloß Rationalen. Wer darüber mehr wissen will, vertiefe sich in die Frage, was das heißt, *Werkzeug* Gottes sein, sei es nun Werkzeug seines Zornes oder seiner Gnade. Beides ist keine kleine Sache, und Moral ist ihr gegenüber fehl am Platze. Was wir aus ihr zu lernen haben, ist, daß Menschen in der Hand Gottes sind wie Ton in der Hand des Töpfers.

Dies sind die kurz abzumachenden Fragen. Weitläufig zu beantworten wäre die, ob wir uns heute in einer reformatorischen oder in einer revolutionären oder in einer restaurativen Epoche befinden oder ob vielleicht alle drei Bewegungen durcheinanderlaufen. Wer darauf eine Antwort zu geben weiß, mag es tun. Ich wage es nicht.

Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*

Von Karl Elliger

Über die Abgrenzung der sog. Priesterschrift besteht unter den Vertretern der modernen Pentateuchkritik im wesentlichen Einmütigkeit. Auch darüber gehen die Meinungen nicht auseinander, daß die Priesterschrift literarisch eine komplexe Größe darstellt, insofern eine Grundschrift P^g durch Zutaten verschiedener Hände P^s erweitert worden ist. Schließlich ist die Erkenntnis, daß die Grundschrift ebenso wie die Erweiterungen traditionsgeschichtlich selbst wieder durchaus nicht einschichtig ist, heute nicht mehr bestritten, wenn auch von Rads[1] Versuch, P^g in zwei sogar literarisch selbständige, durchlaufend parallele Erzählungsfäden P^A und P^B aufzutrennen, allgemeine Anerkennung nicht gefunden hat. Der vorliegende Beitrag hat es mit dem so oder so entstandenen Dokument P^g zu tun, als dessen fast vollständig erhaltenen und nur gelegentlich überarbeiteten Bestand[2] er folgende Stücke ansieht: *Gen* 1 1–2 4a 5 1–28. 30–32 6 9–22 7 6. 11. 13–16a. 17a. 18–20. 24 8 1. 2a. 3b–5. 13a. 14–19 9 1–17. 28 f. 10 1–4a. 5aβ–7. 20. 22 f. 31 f. 11 10–27. 31 f. 12 4b. 5 13 6. 11b. 12abαβ 16 1. 3. 15 f. 17 1–27 19 29[3] 21 1b–5 23 1–20 25 7–11a. 12–17. 19 f. . . . 15b 26 34 f. 27 46–28 9 . . . 31 18aβγδb 33 18a 35 6a. 9–13. 15. 22b–29 36 1–14 37 1 f. . . . 41 46a . . . 46 6 f. 47 27b. 28 48 3–6 49 1a. 28b–33 50 12 f. *Ex* 1 1–5. 7. 13 f. 2 23aγb. 24 f. 6 2–12 7 1–13. 19. 20aα. 21b. 22 8 1–3. . . . 11aδb. 12–15 9 8–12 12 1. 3–14. 28. 40 f. 14 1–4. 8a. 10abγ. 15–18. 21aαb. 22 f. 26. 27aα. 28 f. 15 27 16 1–3. 6 f. 9–13a. . . . 14bα. . . . 16abγ–20. 22–26. 31a. 35b 17 1abα 19 1. 2a[4] 24 15b–18a 25 1–27 19 28 1–41 29 1–37. . . . 42b–46 31 18 35 1a. 4b–10. 20–29.

---

* Der Aufsatz gehört zu der ungedruckten Festschrift, die Johannes Herrmann zu seinem 70. Geburtstage am 7. Dezember 1950 überreicht wurde.

[1] Die Priesterschrift im Hexateuch, Stuttgart 1934.

[2] Gelegentliche Lücken sind im folgenden durch Punkte angedeutet. Auf Kenntlichmachung der Überarbeitung ist verzichtet.

[3] 19 29 folgte ursprünglich wohl unmittelbar auf 13 12.

[4] 19 2a stand ursprünglich *vor* 19 1.

[30–33][1] 36 2. [8–38[2] 37 1–24 38 1–7. 9–20 39 1–31][1] 32. 43 40 17. 33b. 34 [35][1] *Lev* [8 1–10aα. 12–36][3] 9 1–24 *Num* [1 1–47 2 1–34 3 14–51 8 5–10. 12–15a. 20 9 15–18][4] 10 11 f. 13 1–3a. 17aβ. 21. 25. 26a. 32 14 1a. 2. 5–7. 10. 26–29aα. 35–38 20 1aα. 2. 3b. 4. 6 f. 8aβγbβ. 10. 11b. 12. 22.[5] 23aα. 25–29 21 4aα[6] 22 1b 27 12–14a. 15–23 *Deut* 34 1a . . . 7–9. Die Untersuchung geht also von zwei Voraussetzungen aus: 1. daß der P-Erzählung gesetzliches und listenmäßiges Material nur so weit zuzurechnen ist, als es organisch mit ihr verbunden erscheint, und 2. daß die P-Erzählung im Buche Josua keine Fortsetzung findet. Diese hier nicht weiter zu begründenden Voraussetzungen[7] erfahren ihre Bestätigung, wenn es gelingt, der so abgegrenzten Geschichtsdarstellung einen überzeugenden Sinn abzugewinnen. Das folgende ist der bescheidene Versuch, bereits gewonnenen Einsichten neue Erwägungen hinzuzufügen, die zugleich Licht fallen lassen auf den Ursprung, d. h. die örtliche und zeitliche Entstehung der priesterlichen Geschichtserzählung Pg.

Vergegenwärtigen wir uns ihren Aufriß! Mit dem breit ausgeführten und theologisch schwer befrachteten Bericht über die Weltschöpfung setzt sie ein. Man kann sagen, daß als die Krone der Schöpfung der Mensch erscheint. Aber dieser Gipfel wird noch überhöht durch einen zweiten, die Erschaffung des Sabbats zunächst noch nicht im menschlich-geschichtlichen Bezirk, sondern als Ruhe Gottes jenseits, aber bereit zur Entfaltung ihrer Segenswirkung im Diesseits. Über die nüchterne Genealogie des Setitenstammbaums springt die Darstellung an das Ende des ersten Geschichtsabschnittes. In der Sintflut läßt Gott die verderbte Welt untergehen. Mit je einem Paare der Tiere und mit dem gerechten Noah und dessen Familie beginnt er die neue Geschichte. Durch einen feierlichen Bund wird der Schöpfungssegen bestätigt und erweitert und der Bestand der neuen Welt im Zeichen des Regenbogens

[1] Das in eckige Klammern Gesetzte ist vielleicht doch eher Ps zuzuweisen; s. u. S. 127 und für Ex 40 35 auch S. 132.

[2] 36 8–38 stand ursprünglich *hinter* 37 1–24 entsprechend der Anordnung in Kap. 25 f.

[3] Mit Ex 36 8–39 31 steht und fällt auch dieses Stück Lev 8, zumindest in seiner jetzigen Form; s. Anm. 1. Doch hat Pg in jedem Falle die Ausführung der Priesterweihe berichtet.

[4] Auch die hier in [ ] gesetzten Stücke des Buches Numeri enthalten wahrscheinlich noch viel sekundäres Gut. Als Pg-Kern bleibt vielleicht nur etwa 1 1–3. 19 b–43. 45–47 3 14–16. 39. Siehe unten S. 127.

[5] Die Ortsbezeichnung Kadesch in v 22 ist erst mit v 13 zusammen eingedrungen.

[6] Bis ההר.

[7] Zur zweiten siehe den Kommentar von M. Noth (HAT I 7: Das Buch Josua), Tübingen 1938 und besonders desselben Verfassers „Überlieferungsgeschichtliche Studien I" (Schr. d. Königsberger Gelehrten Gesellsch. Geist. wiss. Kl. 18. Jahr, Heft 2), Halle 1943, S. 222 [180] ff., auch seine „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch", Stuttgart 1948, S. 7 ff.

garantiert. Die kurze Übersicht der Völkertafel zeigt an der Entwicklung der Völker die Auswirkung des Segens. Dann greift der Erzähler die Semitenlinie über Arpakschad heraus und eilt in raschen Schritten auf die Geschichte Abrahams zu. Aber auch hier fehlt alle farbige Ausmalung, wie wir sie aus dem jahwistisch-elohistischen Erzählungswerk gewohnt sind. Nüchtern werden die Haupttatsachen mitgeteilt, immer mit genauer Datierung: es ist wirkliche und wahrhaftige Geschichte, um die es hier geht. Die Darstellung mündet in den ausführlichen Bericht darüber, daß Gott schließlich dem Abraham erscheint und im Zeichen der Beschneidung einen neuen ewigen Bund errichtet des Inhalts, daß er in besonderer Weise Abrahams und seiner Nachkommen Gott sein will und daß zwar auch der Hagarsohn zu einem großen Volke werden, daß aber der eigentliche Bund mit seinem Segen in der Linie des Sohnes forterben soll, den wunderbarerweise die 90-jährige Sara dem 100-jährigen Abraham noch gebären wird. Doppelt ist die Verheißung: aus Isaak sollen Völker erwachsen, und ihnen soll das ganze Land Kanaan zu ewigem Besitz gehören. Ausdrücklich wird dann das alsbaldige Anlaufen der Erfüllung festgestellt; zweimal wird bei der Geburt Isaaks betont: „. . . wie er verheißen hatte . . . um die Zeit, die Gott ihm gesagt hatte". Ist damit das Volk (bzw. die Völker) der Verheissung in nuce Wirklichkeit geworden, so wenige Jahrzehnte später in derselben Form auch der Erbbesitz. An diesem Punkte verbreitert sich die Darstellung abermals, diesmal zu einer relativ anschaulichen Erzählung. Ihr weit ausgesponnener Dialog dient dem Erzähler dazu, das Wunder zu feiern, daß Abraham, der sich selbst bescheiden einen Fremdling und Beisassen nennt, von den Bewohnern des Landes als „Erkorener Gottes" anerkannt wird und daß sie ihm, dem rechtlosen Fremden, ein Stück ihres Landes als völlig rechtens erworbenes Eigentum abtreten. Wieder wird mehrmals betont, daß der Erzvater nicht nur die Höhle, die zum Begräbnis seiner Frau ja ausgereicht hätte, sondern mehr, als er verlangt, das ganze Feld in der Makpela zum Erbbesitz erhält, die Verheißung sich also auch in ihrem anderen Teil sichtbar zu erfüllen beginnt.

Für die Folgezeit beschränkt sich der priesterliche Erzähler wieder auf das nackte Gerippe im Gang der Ereignisse. Abraham stirbt und wird auf seinem Eigentum im Lande der Verheißung beigesetzt. Ismael erlebt die Erfüllung der Zusage Gottes in seinen zwölf Söhnen und stirbt. Isaak heiratet die Tochter des Aramäers Betuel und erhält von ihr die beiden Söhne Esau und Jakob. Esau nimmt sich zum Kummer seiner Eltern lauter nichtstammverwandte Frauen. Jakob gehorcht, indem er sich bei den Verwandten seiner Mutter nach einem Weibe um-

schaut. Hier wird unter Abhebung auf den Segen der Verheißung die Darstellung wieder etwas breiter. Als Jakob sich auf der Rückreise befindet, würdigt ihn Gott in Betel einer persönlichen Erscheinung und bestätigt ihm die Doppelverheißung an Abraham. Nachdem Jakob zurückgekehrt ist, kann er seinen Vater begraben. Nun wird zunächst wieder (siehe oben Ismael!) Esaus Nachkommenschaft kurz vorgeführt und die Bemerkung hinzugefügt, daß Esau (wie seinerzeit Lot) das ihm nicht verheißene Land durch den Abzug nach Seïr räumt. Dann wird die Linie der Verheißung weiterverfolgt. Aber auch hier, wo bei J und E die weitläufige, lebensvolle Erzählung von Joseph und seinen Brüdern ihren Platz hat, geht es über die Mitteilung des Notwendigsten nicht hinaus. Joseph macht sich seinen Brüdern verhaßt, wird nach Ägypten verkauft, durch Pharao erhöht. Zu ihm kommt Jakob mit seiner ganzen Habe, erlebt die überaus starke Vermehrung seiner Familie, adoptiert noch Josephs Söhne Ephraim und Manasse, damit auch sie teilhaben am Lande der Verheißung, und stirbt in Ägypten, wird aber im Erbbegräbnis seiner Väter in Kanaan beigesetzt, wie er es bis zum letzten Atemzuge an der Verheißung festhaltend gefordert hat. Nirgendwo hält sich die Darstellung auf, es sei denn, um die große Verheißung ins Licht zu rücken. Mit Macht strebt sie dem nächsten Knotenpunkt, dem Verwicklungspunkt der Geschichte zu.

In Ägypten wird die Erfüllung der Verheißung – menschlich gesprochen – ernstlich in Frage gestellt. Schon die Abwanderung Jakobs aus Kanaan war ein bedenkliches Zeichen. Gewiß, seine Familie mehrte sich auch im fremden Lande, und er hielt bis in den Tod die Verbindung zum Lande der Verheißung aufrecht. Aber nun führt gerade der Umstand, daß Israel in vier Jahrhunderten zu einem Volke heranwächst, von dem das Land voll wird, zur Versklavung durch die Ägypter, die nicht nur den Bestand des Volkes bedroht, sondern zumindest auch es der Freiheit beraubt, in das Land seiner Verheißung zurückzukehren. Über dem Hilfegeschrei des Volkes gedenkt Gott an seinen Bund mit Abraham, Isaak und Jakob und greift ein. Und nun geht bei der Schilderung des göttlichen Rettungswerkes die Darstellung zusehends in die Breite und ergreift ihren Gegenstand mit lebhaftester Anteilnahme. Dabei wird sie freilich selten zu einfacher Erzählung, weder stilistisch noch inhaltlich, und überall spürt man ihr die theologische Belastung ab und fühlt sich aufgefordert, zwischen den Zeilen zu lesen. Daß hier die entscheidende Phase der Geschichte als Gottes Handeln beginnt, wird sogleich daran deutlich, daß Gott sich dem Mose mit seinem Jahwenamen offenbart, nachdem er den Vätern nur als El-Schaddaj erschienen ist. Als Kern des Bundes (vgl. schon Gen 28 4) wird herausge-

stellt, daß Israel das Land Kanaan erhält, damit es als freies Volk auf eigenem Boden seine eigene Geschichte leben kann, in der Jahwe Israel sich zum Volk nehmen und ihm Gott sein will. Und sein eigenstes Wesen wird Gott nun alsbald enthüllen, indem er das geschundene Volk „mit ausgerecktem Arm und großen Gerichten" aus der Knechtschaft der Ägypter „herausführt", „befreit", „erlöst" und es „heimbringt" in das verheißene Land. Mose findet mit seiner Botschaft bei dem kleinmütigen Volke kein Gehör. Gott geht unbeirrt seinen Weg. Er sendet Mose und Aaron zu Pharao, wohlwissend, daß der König dem Befehl, die Israeliten zu entlassen, nicht nachkommen wird. Gott selbst will es so fügen, indem er das Herz des Ägypters verhärtet, auf daß er seine Wundermacht beweisen kann; an dem endgültigen Zustandekommen des göttlichen Planes wird es nicht das mindeste ändern. Wie Gott es vorausgesagt hat, so kommt es. Mose läßt nach Gottes Weisung seinen Bruder ein Wunder nach dem anderen tun von der Verwandlung des Stabes zur Schlange und des Wassers in Blut an bis zum Hervorlocken der Frösche und zur Erzeugung der Mücken aus Staub und der Blattern aus Ofenruß. Obwohl die konkurrierenden ägyptischen Zauberer sich schließlich geschlagen geben und den Finger Gottes erkennen, bleibt ihr Herr unbewegt; und immer wieder wird betont, daß Gott es ja gesagt hat. Jetzt erst erfolgt der eine, entscheidende Schlag gegen die Erstgeburt der Ägypter, der sofort die beabsichtigte Wirkung hat, daß Israel unbehelligt aus Ägypten abziehen kann. Dabei wird das Passah, das als Teil der Aktion notwendig ist, eingesetzt (wie weiland beim Bundesschluß mit Abraham die Beschneidung) und seine jährliche Wiederholung als Gedenkfeier durch eine ausführliche Vorschrift geregelt. Und abermals benutzt Gott die Gelegenheit, vor aller Welt – nicht nur Israel, sondern gerade auch Ägypten – seine überlegene Wundermacht und einzigartige Gottheit zu beweisen. Er befiehlt den Israeliten, in den ägyptischen Machtbereich zurückzukehren und am (sirbonischen) See zu lagern, damit Pharao in die Falle gelockt werde. Und wirklich läßt sich Pharao betören. Da, als er schon nahe heran ist an die scheinbar sichere Beute und die Israeliten – völlig überflüssigerweise! – ihr Hilfegeschrei erheben, erteilt Gott seinem Volke den Befehl zum Aufbruch und schafft ihm durch die Spaltung des Meeres mitten durchs Wasser hindurch die Abzugsstraße. Ist schon das Wunders genug, so überhöht er es noch dadurch, daß er die Ägypter zur Verfolgung reizt und ihre gesamte Streitmacht bis auf den letzten Rest in derselben Wunderstraße ihr nasses Grab finden läßt. Der Schriftsteller kann sich nicht genugtun, immer wieder die alleinige Initiative und Wunderkraft seines Gottes herauszuheben.

Die nun folgende Darstellung des Zuges durch die Wüste hat ihren Schwerpunkt bei den Ereignissen am Sinai. In dem üblichen statistischen Stil wird diese Hauptetappe erreicht, aber nicht ohne daß wenigstens eine umfangreichere Erzählung eingeschoben wird, die von der wunderbaren Speisung mit Wachteln und Manna. Es soll wohl schon die unmittelbar voraufgehende Notiz von dem Wasserreichtum in Elim die Fürsorge Gottes erkennen lassen. In der Wüste Sin wird diese auch durch das Murren der Gemeinde nicht beeinträchtigte Fürsorge Gottes erneut sichtbar zusammen mit seiner Wunderkraft und abgründigen Weisheit, die jedem das Seine zuteilt, das Horten ausschaltet und doch zur Feier des bei dieser Gelegenheit im Irdischen entdeckten Sabbats verhilft. Daß Israel die Durchhilfe mit göttlicher Speise nicht nur vorübergehend, sondern bis an die Grenze Kanaans erfährt, wird ausdrücklich festgestellt. Am Sinai erscheint die Herrlichkeit Jahwes wie schon in der Wüste Sin dem Volke von neuem. Mose wird auf den Berg bestellt und erhält genauen Befehl über die Errichtung eines Heiligtums, damit Gott mitten unter seinem Volke wohnen kann. Er soll für alle notwendigen Materialien eine Abgabe erheben. Als erstes und offenbar wichtigstes Stück wird die Lade mit der Deckplatte beschrieben: dort will Gott dem Mose „begegnen", sooft er Befehle für die Israeliten hat. Genau so ausführlich erfolgt die Anordnung zur Herstellung des Schaubrottisches, des siebenarmigen Leuchters, dann erst der „Wohnung" d. h. des Zeltes für die Lade samt dem Vorhang, der das Allerheiligste vom Heiligen trennt, ferner des Brandopferaltars und des Vorhofs. Mit der Anweisung über die Anfertigung der heiligen Kleider und das Verfahren bei der Priesterweihe schließt der Auftrag. Die letzten Sätze kehren zum Anfang zurück: dort im Offenbarungszelt will Gott sich den Israeliten stellen und unter ihnen wohnen, auf daß sie erkennen, daß er ihr Gott ist. Nun übergibt Gott dem Mose die beiden Gesetzestafeln, die in der Lade niedergelegt werden sollen. Mose versammelt die Gemeinde und fordert sie zu der befohlenen Abgabe auf. Unter Bezaleels[1] Leitung gehen geschickte Hände ans Werk. Als sämtliche Werkstücke fertig sind, kann Mose feststellen, daß sie Jahwes Vorschrift genau entsprechen. Darauf wird ein Jahr nach dem Auszug aus Ägypten das Offenbarungszelt aufgerichtet. Nach der Vollendung erfährt das Werk seine Bestätigung, indem sich die Wolke auf ihm niederläßt und die Herrlichkeit Jahwes das Zelt so erfüllt, daß nicht einmal Mose hineingehen kann. Acht Tage später läßt Mose Aaron und seine Söhne, die er inzwischen nach der Weisung zu Priestern geweiht hat, den ersten

[1] Er tritt hier ebenso unvermittelt auf wie Mose Ex 6.

Opfergottesdienst verrichten. Gott bekennt sich zu den Opfern, und seine Herrlichkeit erscheint unter dem Jubel des ganzen Volkes.

Ist es schon fraglich, ob Pg den Bericht über die Ausführung des sog. Stiftshüttengesetzes in der umständlichen Form geboten hat, wie sie jetzt in Ex 35–40 und Lev 8 vorliegt[1], so ist nicht minder Vorsicht am Platze gegenüber der neuerdings zunehmenden Neigung, auch an Num 1–10 Pg wieder einen stärkeren Anteil einzuräumen. Es ist möglich, daß unser Schriftsteller das Bedürfnis nach einer Bestandsaufnahme des seit den Tagen Jakobs und Josephs ja beträchtlich gewachsenen Volkes empfand, um die Auswirkung des den Vätern verliehenen Segens zu demonstrieren. So wird man in der Tat das die Musterung der Stämme unmittelbar Betreffende – dabei ist die Sondermusterung Levis durch die Adoption Ephraims und Manasses längst vorbereitet – in seine Darstellung einrechnen dürfen[2]. Was dagegen über die Lager- und Marschordnung sowie über die Begründung und Sanktionierung der levitischen Sonderstellung berichtet wird, ist nicht weniger verdächtig als das nach allgemeinem Urteil zu Ps Gestellte, auch wenn es besser in die historische Situation eingebettet erscheint als jenes zum größeren Teil. Sicher auf dem Boden der ursprünglichen priesterlichen Geschichtserzählung befinden wir uns erst wieder beim Aufbruch vom Sinai. Die Darstellung eilt ihrem Ende zu. Israel ist ein großes Volk geworden, an dem Gott eine Großtat nach der anderen getan hat bis hin zur Gewährung seiner allerpersönlichsten Gegenwart. Jetzt steht Gott im Begriff, sein Werk zu krönen, indem er das Volk vollends ins Land der Verheissung führt. Von der Wüste Paran aus läßt er das Land Kanaan auskundschaften. Die Kundschafter bis auf zwei machen das dem Volke zugedachte Geschenk seines Gottes schlecht. Josua und Kaleb, die als einzige das Land loben, geraten in Gefahr, von dem meuternden Volke gesteinigt zu werden. Nur die Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes rettet sie. Und nun ergeht das Urteil: diesmal wird Gott nicht vergeben; in der Wüste sollen die Aufrührer sterben. An den Anstiftern vollstreckt Gott das Urteil unmittelbar. Israel zieht weiter in die Wüste Zin. Als es an Wasser fehlt, entsteht abermals ein Aufruhr. Diesmal verfehlen sich auch Mose und Aaron. Obwohl Jahwe selbst sie heißt, durch ihr Wort dem Felsen Wasser zu entlocken, äußern sie Zweifel vor versammelter Gemeinde. So trifft auch sie das Gericht: sie sind ungläubig gewesen; darum soll auch ihr Fuß das Land nicht betreten, das Gott Israel geben will. Auf dem Berge Hor erfüllt sich Aarons Geschick. Aaron stirbt, Eleasar wird sein Nachfolger. Mose führt das Volk noch

[1] Siehe S. 122 Anm. 1 und 3.
[2] Siehe S. 122 Anm. 4.

bis in die Gegend gegenüber Jericho. Dort erhält er den Befehl, auf einen Gipfel des Abarimgebirges zu steigen. Es wird ihm verstattet, sich das Land der Verheißung wenigstens anzusehen; hineinkommen soll er nicht, sondern hier sterben, weil er in der Wüste Zin widerspenstig war, wie ausdrücklich betont wird. Auf seine Bitte, die Gemeinde nicht ohne Führer zurücklassen zu müssen, wird ihm aufgetragen, Josua öffentlich als seinen Nachfolger zu bestellen. Mose tut es. Dann steigt er auf den Nebo und stirbt. Josua führt im Geiste Moses sein Amt; „und die Israeliten hörten auf ihn und taten, wie Jahwe dem Mose befohlen hatte".

Mit diesen Worten schließt der priesterliche Verfasser seine Geschichtserzählung ab. Daß sich im Bericht über die Verteilung des Landes in der zweiten Hälfte des Buches Josua Stücke einer Fortsetzung seines Werkes fänden, ist ein altes Vorurteil der Literarkritik, mit dem NOTH mit Recht aufgeräumt hat. Nicht nur sind die stilistischen Beziehungen zu Pg reichlich vage, sondern vor allem fehlt jede erzählende Brücke, wenn auch nur als Bruchstück zwischen Deut 34 und Jos 13, die man irgendwie mit P in Verbindung bringen könnte, ein Umstand, der um so mehr ins Gewicht fällt, als er im Pentateuch bei P ohne Analogie ist. Die Suche nach einer Fortsetzung ist offensichtlich dadurch veranlaßt, daß die älteren Quellen tatsächlich bis zur Landnahme führen und auch die priesterliche Erzählung immer wieder als Kern und Stern der Verheißung an die Väter den Besitz des Landes Kanaan hinstellt. Desto dringender erheischt die Frage eine Antwort, warum Pg in der oben festgestellten Weise schließt. Und diese Frage wiederum findet ihre Beantwortung naturgemäß nur im Zusammenhang einer Erörterung über den Sinn des *Gesamt*zusammenhangs, den es also zu erheben gilt.

Welches sind die Grundgedanken des Werkes, wie ist der Stoff gegliedert, wie sind die Lichter und Akzente gesetzt? Es ist ohne weiteres deutlich, daß die Darstellung keine bis zum Ende ansteigende Linie zeigt, bei der trotz aller – fast möchte man sagen: selbstverständlich – dazwischenliegenden Täler schließlich der höchste Gipfel erklommen wird. So ist es in den älteren Quellen J und E. Bei Pg liegt der Höhepunkt in der Mitte; dann erfolgt die Peripetie, und die Linie führt abwärts. Eins ist freilich merkwürdig, daß da von Anfang an ein Gipfel als Ziel bezeichnet wird, das dem Wanderer immer wieder in der Ferne erscheint, das er aber nie erreicht. Dadurch bleibt die Darstellung am Schluß merkwürdig geöffnet. Man hat zwar gemeint, als den Skopus der priesterlichen Geschichtserzählung das Wohnen Gottes bei seinem Volke erkennen zu sollen, so daß das Ziel bereits am Sinai erreicht wäre, als „die Wolke das Offenbarungszelt bedeckte und die Herrlichkeit Jahwes

die Wohnung erfüllte" (Ex 40 34). Dem entspricht die Theorie, daß der Sinn des Werkes die Legitimierung des Jerusalemer Kultus samt seines Heiligtums und seiner Einrichtungen sei. Das mag schon die Meinung derer gewesen sein, die Pg – teils noch als selbständiges Werk, teils bei und nach seiner Vereinigung mit dem jahwistisch-elohistischen Geschichtswerk – mit dem umfangreichen sekundären Material belastet haben, das man heute als Ps, Rp usw. bezeichnet. Die Meinung des Pg ist es nicht. Bei ihm erscheint, wie im einzelnen noch zu zeigen sein wird, als das eigentliche Ziel, als Inbegriff der göttlichen Geschichtslenkung der Besitz des Landes Kanaan als der materiellen und ideellen Basis, auf der das Leben des Volkes und selbstverständlich der Kultus als wichtigste Funktion sich erst richtig entfalten kann. In dieser Beziehung weicht er also durchaus nicht von der Tradition ab; im Gegenteil, es ist alles noch straffer auf den einen Punkt ausgerichtet.

Man kann nicht einmal sagen, daß innerhalb des faktisch dargestellten Geschichtsablaufes für Pg die Inbesitznahme des Heiligtums durch Gott „den" Höhepunkt bedeutet. Gewiß, unter den rund 1000 Versen des Pg nehmen die etwa 2 mal 180 in Ex 25–29. 35–40 Lev 8 f., die die Errichtung der Stiftshütte und die Einrichtung des Kultus zum Gegenstand haben, einen auffallend breiten Raum ein. Die Zahlen ändern sich im Verhältnis nur wenig, wenn man die langatmige Wiederholung in Ex 36–39 Lev 8 streicht (etwa 850 : 250); und das Verhältnis wird ungünstiger[1], wenn man die oben eingerechneten rund 120 Verse in Num 1–9 ganz oder teilweise ebenfalls beiseite läßt. Allein die Statistik trügt. Es ist die in den unverdächtigen Teilen seines Werkes klar zu erkennende Art unseres Schriftstellers, die Ausführung eines göttlichen Befehls mit ebendenselben Worten ausführlich zu schildern. Das ist der Fall nicht nur bei der Errichtung der Stiftshütte, sondern ebenso bei der Einführung der Beschneidung (Gen 17 11 f. || 23), beim Durchzug durchs Meer (Ex 14 16 || 21 f., 26 || 27 f.), bei der Aussendung der Kundschafter (Num 13 1 f. || 3. 17), beim Quellwunder (Num 20 7 || 10), bei der Einsetzung der Nachfolger Aarons und Moses (Num 20 23. 25 f. || 27 f. bzw. 27 18–21 || 22 f.); auch der Schöpfungsbericht gehört in diese Reihe. Allerdings gibt es Ausnahmen von der Regel, wo eine allgemeine Wendung zur Feststellung der genauen Befolgung des Befehls genügt, z. B. beim Bau der Arche (Gen 6 22) oder bei der Umkehr des Zuges ans Meer (Ex 14 4) und sogar bei der Passahfeier (Ex 12 28), sowie gelegentlich Kreuzungen beider

[1] Es sei denn, daß man sich entschließt, auch die minutiöse Ausführlichkeit von Ex 25–29 auf das Konto von Ps zu setzen. Die Frage sollte immerhin geprüft werden, aber nicht im obigen Zusammenhang, wo sie methodisch anfechtbar erscheint, sondern vom Gesamtergebnis unserer Erörterungen aus.

Darstellungsarten, etwa Num 20 27 27 22. Man könnte aus diesem Befund den Schluß ziehen, daß die Anwendung der wörtlichen Wiederholung die Wichtigkeit des Gegenstandes für den Schriftsteller verrate. Es wird auch etwas daran sein. Immerhin kommt so die Einrichtung des Kultus auf eine Ebene mit anderen Ereignissen; und weitere schwerlich minder bedeutende und doch nicht im Wiederholungsstil dargestellte Ereignisse wie die erste Passahfeier oder der erste Opfergottesdienst (Lev 9)[1] machen die Relativität erst recht sichtbar. Hinzukommt ein anderes, daß nämlich das eigentliche theologische Anliegen der in Frage stehenden stilistischen Eigenart des Pg sehr wohl zu erkennen ist, und zwar ein Anliegen, das offenbar dem in extenso wiederholenden Bericht wie der die Ausführung kurz feststellenden Formel gemeinsam ist: die Heiligkeit des göttlichen Willens, dem gegenüber es nur unbedingten Gehorsam gibt, ins Licht zu rücken und nicht die Wichtigkeit des Gegenstandes, auf den er sich gerade richtet.

Aber nun könnte allein die Breite, mit der unleugbar die Ereignisse um die Stiftshütte dargestellt werden, die Behauptung rechtfertigen, daß hier die Sinnmitte der gesamten Darstellung zu suchen sei. Hier ist zu bedenken, daß die These unwidersprochen bleibt, daß der Verfasser Priester ist. Aus ihr sind einige Konsequenzen zu ziehen. Ist es nicht ohne weiteres verständlich, daß der Priester sich bei diesem Thema in seinem Element fühlt, wie es ja auch schon bei der Mitteilung der Passahvorschrift zu spüren ist? Dazu steht ihm bei diesem Gegenstand reiches Anschauungsmaterial vom Jerusalemer Tempel her zur Verfügung, wie es so bei den übrigen Stoffen naturgemäß nicht der Fall ist. Von einer Vermutung, die einen weiteren Grund für die Weitläufigkeit des in Frage stehenden Abschnittes liefern könnte, soll weiter unten die Rede sein[2]. Im übrigen braucht nicht bestritten zu werden, daß der Gegenstand dem Verfasser wichtig ist; aber ist er wichtiger als alle anderen, ist er der *zentrale* Gegenstand? Keineswegs handelt es sich um die Legitimierung des Jerusalemer Kultus als aus der Mosezeit stammender Einrichtung. Es bliebe unverständlich, wie so wichtige Dinge wie der Räucheraltar, der sicher in vorexilische Zeit gehört, das Eherne Meer, das heilige Salböl und das Räucherwerk, ferner die gesamte Opfergesetzgebung, der Festkalender und wahrscheinlich auch die Vorschriften über die Leviten fehlen. Das Anliegen der Späteren, die Pg ebendeshalb entsprechend vervollständigten, ist nicht das des Pg.

[1] Letzteres ist ein gegenläufiges Beispiel, in dem unter Hinweis auf einen nicht weiter mitgeteilten Befehl Jahwes die Ausführung im einzelnen beschrieben wird. Ob man daraus weitere Schlüsse ziehen darf, etwa daß durch Lev 1–7 ein Pg-Stück verdrängt ist oder daß Lev 9 6 oder gar das ganze Kapitel sekundär ist?

[2] Siehe unten S. 142 f.

Man darf sich freilich auch nicht damit zufriedengeben, daß man sein Anliegen einfach aus der kultgeschichtlichen in eine höhere, rein theologische Ebene transponiert, als sehe er die eigentliche Erfüllung der Geschichte in dem durch jenes Heiligtum und seine Einrichtungen garantierten „Wohnen" Gottes bei seinem Volk. Es scheint keinem Zweifel zu unterliegen, daß dieser Gedanke so oder so eine bedeutende Rolle in der Theologie der priesterlichen Geschichtserzählung spielt. Aber hat er die *zentrale* Bedeutung, die man ihm beimißt? Es lohnt sich, den Gedanken etwas näher zu verfolgen in der Art, wie er bei Pg auftritt. Zunächst und vor allem ist ihm eine gewisse Dialektik eigen: Gott „wohnt" im Heiligtum und zugleich wohnt er dort nicht, sondern „begegnet", „stellt sich" von Zeit zu Zeit ein. Man könnte daran denken, den Widerspruch literarisch aufzulösen. Doch kein Versuch befriedigt; beide Vorstellungen sind fest in Pg verankert. Ex 25 8, also sofort im Eingang des Abschnittes, wird als Bestimmung des „Heiligtums" – מקדש nur hier in Pg – formuliert, „daß ich in ihrer Mitte wohne (ושכנתי)". Entsprechend wird das Zelt, das die Lade aufnehmen soll, Ex 26 f. (und in der Parallele Ex 36. 38) als „die Wohnung" (המשכן) bezeichnet. Andererseits erscheint von Ex 29 ab der terminus technicus „Begegnungszelt" (אהל מועד) als die eigentliche Bezeichnung (vgl. z. B. auch Ex 35 21); und es wird deutlich, daß mit dem Ausdruck „Wohnung" im Grunde nur der Schutz für die Lade und einige weitere Kultgegenstände nach seiner technischen Funktion gemeint ist, sodaß er gelegentlich (Ex 26 9. 36) mit der einfachen Bezeichnung „Zelt" wechseln kann, während der zusammengesetzte Ausdruck „Begegnungszelt" wirklich theologische Bedeutung hat. Es ist nicht von ungefähr, daß bei Pg vor dem Bau der „Wohnung" als Wichtigstes die Herstellung der Lade samt der Deckplatte befohlen und als Zweck der Lade die Beherbergung des „Zeugnisses" (עדות) d. h. der beiden Gesetzestafeln (Ex 25 16. 21, vgl. 31 18) angegeben wird, während die Bedeutung der Deckplatte mit den Worten beschrieben wird: „Dort will ich dir begegnen (ונועדתי לך) und mit dir reden von der Deckplatte aus . . ., die sich auf der Zeugnislade befindet, sooft ich dir Befehle an die Israeliten zu geben habe" (Ex 25 22). Das letztere wird dann beim Abschluß des ganzen Auftrages, also an hervorgehobener Stelle, als Sinn der gesamten Einrichtung wiederholt: „Dort will ich 'dir'[1] begegnen und dort mit dir reden" (Ex 29 42). Der folgende Satz (v 43) erweitert die Verheißung der Begegnung auf die Israeliten und fährt fort: „'Und ich will mich'[2] heiligen in meiner Herr-

[1] So ist doch wohl, wie die Fortsetzung zeigt, mit Sam und LXX zu lesen anstatt M „euch".

[2] So mit LXX Syr Targ^{O}; s. Bibl. Hebr. (Kittel)^{3}.

lichkeit." Was das bedeutet, erklärt v 44: „Ich will das Begegnungszelt und den Altar heiligen; und Aaron und seine Söhne will ich heiligen, daß sie mir Priesterdienst tun." Aber nun folgt ebenso deutlich wie der Gedanke der Begegnung der des Wohnens: „Und ich will inmitten der Israeliten wohnen, und ich werde ihnen Gott sein. Und sie sollen erkennen, daß ich, Jahwe, ihr Gott bin, der sie aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat, um in ihrer Mitte zu wohnen, ich, Jahwe, ihr Gott" (Ex 29 45 f.). Man wird schwerlich einen dieser Sätze dem Pg absprechen können[1]. Aber eine Harmonisierung der Vorstellungen in der Richtung, als sei mit der Begegnung nichts anderes als das Sich-aufsuchen-lassen, das Zur-Verfügung-stehen des im Zelte dauernd wohnenden Gottes gemeint, dürfte nicht minder zweifelhaft sein. Jedenfalls scheint die alte Vorstellung von dem durch Gott nur zeitweilig und zwar zur Begegnung allein mit Mose benutzten Begegnungszelt, wie sie Ex 33 7–11 ihren Niederschlag gefunden hat, bei Pg noch irgendwie nachzuwirken. Wie erklärt sich sonst die merkwürdige Behauptung Ex 40 35, daß Mose nicht imstande ist, das Offenbarungszelt zu betreten, als Jahwe nach seinem Wort Ex 29 43 b von ihm Besitz ergreift, weil die Wolke darauf lagert und die Herrlichkeit Jahwes die Wohnung erfüllt – wo er doch sonst sogar mit Aaron zusammen in das Zelt hineingehen kann (Lev 9 23)?[2] Dazu paßt, daß bei einer späteren Gelegenheit Mose und Aaron an die Tür des Begegnungszeltes gehen, also wiederum nicht hinein, worauf ihnen dann die Herrlichkeit Jahwes „erscheint (וירא)" (Num 20 6). Es ließen sich noch andere Situationen anführen, wie die von Num 14 10 und Lev 9 4. 6. 23, wo ebenfalls nicht ein dauerndes Vorhandensein der Gottheit vorausgesetzt zu sein scheint. Doch es muß zugegeben werden, daß dieses „Erscheinen" auch als ein Allen-*sichtbar*-werden der für gewöhnlich unsichtbar im Allerheiligsten thronenden Herrlichkeit gedeutet werden kann. Und die Streichung von Ex 40 35 mag helfen[3]. Der Eindruck einer gewissen Unsicherheit der Vorstellung von der Gegenwart Gottes bei seinem Volke bleibt indes. Positiv für die Frage nach dem Dauerwohnen Gottes im Heiligtum scheint der Umstand ins Gewicht zu fallen, daß das Aufsteigen und Sichniederlassen – auch hier wird das Wort שכן gebraucht! – der Wolke den Marsch des Volkes leitet. Aber auch mit diesen Angaben ist es merkwürdig bestellt. Ex 40 36–38 wird allgemein Ps zugeteilt. Num 9 15–18 läßt man zwar dem Pg, und Num 10 11 f. tritt die Wolke auch wirklich in die Num 9 15 ff. beschriebene Führer-

[1] Höchstens v 44 könnte Zusatz zu v 43 b sein.

[2] Man müßte denn Ex 40 35 streichen! Aber der Vers erscheint fest verbunden mit dem vorhergehenden, und einen Satz wie Ex 40 34 erwartet man nach Ex 29 43.

[3] Streicht man dann folgerichtig auch v 34, so kann man die Erfüllung von Ex 29 43 in Lev 9 23 finden.

funktion. Allein schon Num 20 22 und dann 21 4 und weiter 22 1 ist von ihr nichts mehr zu spüren. Und dem Josua müssen die Urim und Tummim zur Erkundung des göttlichen Willens genügen (Num 27 21). Es hat den Anschein, daß der Gedanke vom wirklichen Wohnen Gottes im Heiligtum bei Pg doch nicht so betont wird, wie das in späteren Schichten der Priesterschrift zweifellos zu beobachten ist. Nicht, daß Pg von dem Gedanken gar nichts wüßte! Aber er ringt mit ihm nicht nur, weil das immer erneute Abbrechen des Zeltes und schließlich das Ende des Wüstenzuges ein besonderes Problem bot, sondern offenbar auch aus einem tieferen Grunde, weil er zu sehr um die unüberwindbare Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz weiß, als daß er allzu grob und allzu konkret vom Wohnen Gottes im Heiligtum hätte reden können, wie das spätere Normalpriester und -Schriftgelehrte, die sein Werk in die Hand bekamen und entsprechend aus- und umgestalteten, dann taten unter allzu unkritischer Wiederaufnahme der Vorstellungen ihrer Ahnherren, die Gott an den Tempel in Jerusalem gefesselt hatten. Wir möchten sogar die Vermutung wagen, daß Pg vom שכן nur in dem Sinne geredet hat, daß Gott sich mit der Errichtung des Offenbarungszeltes nur die Möglichkeit schafft, jederzeit bei seinem Volke „sich niederzulassen" (sic!) und es seiner allerpersönlichsten Gegenwart von neuem zu versichern, wie er das Ex 40 34 zum erstenmal und dann Lev 9 23 abermals, vielleicht auch als Dauerzustand während der wenigen solennen Wochen am Sinai tut, und daß nicht nur Ex 40 36–38, sondern ebenso Num 9 15–18 Ps angehört und der Pg-Bericht über den Aufbruch vom Sinai Num 10 11 f. in diesem Sinne redigiert ist[1]. Doch dem sei, wie ihm wolle. Unberührt von allen Bedenken bleibt die Tatsache, daß die Errichtung des Wanderheiligtums ihren Sinn in der Versicherung der besonderen Gnadengegenwart Gottes hat, mag auch über deren dauernder oder zeitweiliger Realisierung, genauer: Intensivierung eine gewisse Unsicherheit liegen.

Ist dieses „Wohnen" Gottes bei seinem Volk nun die Erfüllung der Verheißung an Abraham? Auch wenn es gewiß mehr ist als die Möglichkeit, jederzeit mit dem Diener Mose zu reden, so ist es doch keineswegs identisch mit dem, was Gen 17 7 f. mit den Worten beschrieben wird: „Ich will dir (bzw. ihnen) Gott sein." Gewiß ist es ein Ausdruck, sogar ein wichtiger Ausdruck dieses Verhältnisses, wie aus Ex 29 45 hervorgeht. Aber sofort der nächste Vers fügt hinzu, daß die Herausfüh-

[1] Auf eine andere Hand als die von Pg könnte Num 10 11 der Ausdruck „Wohnung des Zeugnisses" führen, der sonst nur bei Ps vorkommt: Ex 38 21 Num 1 50. 53 bis; vgl. „Zelt des Zeugnisses" ebenfalls nur bei Ps: Num 17 22 f. 18 2 – und Num 9 15 in einer sonderbaren Mischform.

rung aus Ägypten ein ebensolcher Ausdruck ist, wie es denn schon Ex 6 7 heißt: „Ihr sollt erkennen, daß ich, Jahwe, euer Gott bin, der euch von den Fronarbeiten der Ägypter befreit." Die Speisung in der Wüste ist ein weiterer Ausdruck derselben Sache (Ex 16 12). Und unverrückbar bleibt die Tatsache bestehen, daß höchster Ausdruck des Gott-seins die Verleihung des Landes Kanaan ist. So ist Jahwe schon dem Abraham („dir" Gen 17 7) Gott, indem er abgesehen von manch anderem Beweis des Ihm-Gott-seins wie der Gewährung des echten Erben Isaak ihn mit dem Felde des Hetiters Ephron das Land in nuce erwerben läßt. So erhält er Isaak und Jakob den Besitz des Landes, den „Segen Abrahams" kat' exochén, wie Isaak Gen 28 4 formuliert, während Ismael und Esau wie schon Lot weichen müssen. Und so kann er trotz seiner Gegenwart die aus Ägypten herausgeführte Generation, Volk und Führung, wirklich bestrafen damit, daß er ihr das Höchste vorenthält, indem sie nicht ins Land der Verheißung hineinkommt. Die Gegenwart Gottes im Heiligtum ist ebensowenig wie das Werden des Volkes Gottes Inbegriff der Verheißung. Die Sinnmitte des Ganzen ist „Kanaan", und in diesem Komplex ist mit anderen Gedanken- und Wunschkreisen wie Volk, Befreiung ein Teil die Gegenwart Gottes im Heiligtum. Und nicht etwa deshalb bricht Pg seine Darstellung mit dem Tode Moses ab, weil er sein eigentliches Ziel schon mit der Gewährung der göttlichen Gnadengegenwart im Heiligtum erreicht glaubt. Man müßte sich dann auch wundern, weshalb er überhaupt noch das Nachspiel bringt und es nicht einmal bis zur Landnahme durchführt.

Will man innerhalb der Darstellung des faktischen Geschichtsverlaufs die erzählungstechnische Höhe bestimmen, so wird man gar nicht einen Punkt, sondern eine ganze Linie angeben müssen. Und zwar setzt diese Höhenlinie ein mit der Offenbarung des vollen Gottesnamens an Mose (Ex 6) und schließt ab mit der Bestätigung des ersten Opfers der Gemeinde (Lev 9). Dazwischen reiht sich in dichter Folge ein Höhepunkt an den anderen: die Überwindung der ägyptischen Zauberer und ihrer Götter durch große Zeichen und Wunder (Ex 7–9), die Herausführung aus der Sklaverei in der Passahnacht (Ex 11 f.), die Vernichtung der feindlichen Streitmacht im Meer (Ex 14), die Speisung in der Wüste (Ex 16), die Übergabe der Gesetzestafeln auf dem Sinai (Ex 31 18), die Inbesitznahme des Heiligtums durch die Herrlichkeit Jahwes (Ex 40 34 f.). Schwerlich soll ein Glied in dieser Perlenkette göttlicher Großtaten weniger oder auch mehr leuchten als das andere. Vielmehr ist deutlich, daß sie alle, ob nun viel oder wenig Worte um das einzelne gemacht werden – das hängt von der Natur des Stoffes ab –, zu genauem Betrachten einladen, damit man das vielfältige Funkeln des Schliffes

und die Durchsichtigkeit jedes einzelnen wahrnehme. Zu dieser Gipfellinie bedeutet das in der Genesis Dargestellte den Anstieg. Es ist die immer erneute und durch die Realisierung der Anfänge von Volk und Land und Gottsein zeichenhaft bestätigte Verheißung jener vollen Offenbarung in der Mosezeit, die ihrerseits wieder höchste Verheißung ist, insofern alles auf die Verleihung des uneingeschränkten Besitzes des heiligen Landes hindrängt. Aber der endgültige Aufstieg zum letzten Ziel auf den alles überragenden Gipfel bleibt aus. Stattdessen erfolgt im Schlußteil der priesterlichen Geschichtsdarstellung ein Abstieg. Die mit so viel Gnadenbeweisen überhäufte Generation meutert gerade angesichts des Landes der Verheißung (Num 13 f.). Sogar die Führung versagt – mitten im Vollzug einer neuen göttlichen Wundertat (Num 20). Tod in der Wüste ist das Ende. Aber die junge Generation nimmt die Verheißung mit auf ihren Weg.

Es ist schon mehrfach auf die Transparenz der priesterlichen Geschichtsdarstellung hingewiesen. Diese Eigenart ist vor allem an den Erzählungen i. e. S. zu beobachten, denen bekanntlich das eigentlich Erzählerische weithin abgeht und die stattdessen mit theologischen Gedanken in einer Weise befrachtet sind, daß man es ihren Sätzen ohne weiteres anmerkt, daß sie über das unmittelbar Gesagte hinaus das Denken des Lesers auf Hintergründe lenken wollen. Die Schöpfungsgeschichte oder die Mannageschichte bieten gute Beispiele. Aber auch außerhalb der ausgeführten Erzählungen haftet kurzen Notizen wie etwa der vom Aufenthalt in Elim (Ex 15 27) oder von der Übergabe der Gesetzestafeln (Ex 31 18) und einzelnen Sätzen der Gottesreden wie etwa der Offenbarung des Jahwenamens (Ex 6 2 f.) diese Hintergründigkeit an. Heben wir die Hauptgedanken, die Pg in die oben festgestellte Gliederung des Geschichtsverlaufs eingeordnet hat, heraus, um von da zum Sinn und Zweck des Ganzen durchzustoßen!

Ziel der Weltschöpfung ist über das geoffenbarte („Seid fruchtbar . . ., macht sie euch untertan") hinaus ein verborgenes: der Sabbat Gottes (Gen 2 3). Israel entdeckt ihn (Ex 16 22), das „Zeugnis" vom Sinai befiehlt ihn dem Volke Gottes (Ex 31 18)[1]. Nach dem Strafgericht über die erste Menschheit, das seine Heiligkeit unmißverständlich kundgetan hat, garantiert Gott unter Bestätigung des Schöpfungssegens durch sein Wort den Weiterbestand der Welt; von Kult ist keine Rede. Die Völkertafel ist Zeugnis von der Erfüllung des göttlichen Wortes; und zwar so sieht ein zur Erfüllung gekommenes Volksleben aus: ein Land in erster Linie

[1] Es entspricht durchaus der Intention von Pg, wenn eine spätere Hand das ausdrückliche Gebot der Sabbatfeier als eines „Zeichens" an hervorragender (aber deutlich sekundärer) Stelle einfügt (Ex 31 12 ff. 35 1 f.).

(Gen 10 5), eigene Sprache, viele Geschlechter. In einem nicht weiter bedeutenden dieser Völker läuft eine Generationenkette durch die Weltgeschichte mit, bis deren Glied Terah mit einem Teil seiner Familie die Heimat verläßt und sie damit nach menschlichem Ermessen dem Untergang in der Fremde ausliefert. Obendrein erweist sich des Erstgeborenen Abraham Weib als unfruchtbar; als sie ihrem Manne die ägyptische Magd gibt, scheint die Bastardierung der Familie besiegelt. Doch gerade diesen Abraham sucht Gott sich aus zu einer besonderen Bundesgeschichte, in der er ihm und seinen Nachkommen in besonderer Weise Gott sein will. Als er seinen Bund, einen ewigen Bund, wie mehrmals (Gen 17 7. 13. 19) betont wird, mit ihm aufrichtet, stellt sich heraus, wie er alles so gefügt hat, um seine an menschlichen Maßstäben unmeßbare Wunderweisheit, -kraft und -güte zu erweisen: gerade aus Saras Leib werden die eigentlichen Bundesvölker erblühen, und gerade dieses Land der Fremdlingschaft wird ihnen gehören, „das ganze Land Kanaan zu ewigem Besitz" (Gen 17 8). An keinerlei Bedingungen ist der Bund geknüpft. Gott verlangt die Beschneidung; aber nicht der Bestand des Bundes, sondern die Teilnahme des einzelnen am Bunde hängt von ihrer Durchführung ab (Gen 17 14). Vor allem fällt kein Wort von einer kultischen Verpflichtung; auch aus der Begrüßung Abrahams: „Wandle vor mir und sei fromm" (Gen 17 1) ist nichts dergleichen herauszuhören. Und das doppelte Wunder geschieht: der Sohn der Verheißung wird geboren, und Abraham erhält einen ersten Anteil am Lande der Verheißung. Gott erfüllt, während Abraham schließlich „in schönem Alter, greis und lebenssatt" (Gen 25 8) stirbt, also nachdem er Gottes Güte reichlich erfahren hat, auch an Ismael sein Segenswort. Aber der Segen des Bundes geht auf Isaak, der wieder „alt und lebenssatt zu seinen Stammesgenossen versammelt wird" (Gen 35 29) – *so* ist Gott „ihm Gott" – und dann auf Jakob über. „Wohlbehalten" (Gen 33 18) kehrt dieser von seiner Reise nach Paddan-Aram zurück und wird mit einer Gotteserscheinung beschenkt, bei der er außer einem Segensnamen (Gen 35 10; vgl. Gen 17 5) aus Gottes eigenem Munde die Verheißung von Volk und Land erhält, von der sein Vater ihm schon gesagt hat – dabei erscheint das Land als der eigentliche „Segen Abrahams" (Gen 28 4) – und von der später Joseph wiederum berichtet (Gen 48 3 f.). Und wirklich, Esau räumt das Land, so daß er als Nebenbuhler nicht mehr in Frage kommt. Jakobs Familie wächst und – nicht zu vergessen! – seine Habe. Und als in Kanaan eine Hungersnot ausbricht[1], wird sie nach Ägypten in Sicherheit gebracht, wohin Gottes Fürsorge vorher schon

[1] So wohl zu ergänzen; Pg ist hier nur bruchstückhaft erhalten.

Joseph gerettet und wo Gottes Fügung ihn zu hohen Ehren gebracht hat. Auch in Ägypten bleibt der Segen nicht aus; aber zum Zeichen, daß Kanaan das Land der Verheißung bleibt, wird auch Jakob in Kanaan begraben. Es sind nur wenige Grundgedanken; aber sie werden eindrücklich direkt und indirekt immer von neuem dem Leser eingeprägt als das Programm der göttlichen Geschichtslenkung.

Der Hilferuf der inzwischen zum Volk herangewachsenen, aber in die Sklaverei der Ägypter geratenen Israeliten ruft Gott wieder auf den Plan (Ex 2 23 f.). Gott offenbart sich dem Mose. Zweifellos soll der einleitende Satz: „Ich bin Jahwe; und ich bin Abraham, Isaak und Jakob als El-Schaddaj erschienen, aber mit meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht offenbart" (Ex 6 2 f.) eine Steigerung der Offenbarung bedeuten. Aber worin besteht die Steigerung? Schwerlich liegt hier ein Hinweis auf die Notwendigkeit einer entsprechenden kultischen Verehrung und ein Hinweis auf den kommenden Befehl zur Errichtung des Heiligtums vor. Es ist auffällig, wie stark bei Pg trotz Ex 25 ff. und Lev 8 f. die Fragen des Kultus in den Hintergrund treten. Sucht man jenen Satz aus dem Zusammenhang der Gottesrede zu begreifen, so sieht man sich an v 6 und wieder an v 7b und v 8 gewiesen. Aus ihnen ergibt sich, daß die Offenbarung des Namens Jahwe die volle Offenbarung des wirklichen Wesens Gottes auf eine kurze Formel bringt und daß dieses Wesen erst da zur vollen Entfaltung kommt, wo es den Widerstand der Macht der Welt gegen Gottes Plan zu brechen gilt. Der Bund mit den Vätern steht unverrückbar fest. Sein Inhalt ist – wieder erscheint es als eigentlicher Kernpunkt –, „ihnen das Land Kanaan zu geben" (Ex 6 4 8). Bisher hat sich alles friedlich dahin entwickelt. Jetzt stellt sich die Macht der Ägypter dagegen. Also wird Gott sein wahrstes Wesen zeigen: die feindliche Macht zerbrechen und die geknechteten Israeliten erlösen, so daß sie erkennen, daß Jahwe ihr Gott ist. Bezeichnend ist, wie das Volk jetzt und später auf die höchste Offenbarung reagiert: aus Kleinmut hört es nicht (Ex 6 9); nach den ersten Wundern gehorcht es (Ex 12 28 14 4); in der ersten neuen Not schreit es (Ex 14 10; vgl. 14 15!); trotz Meerwunder murrt es in der Wüste (Ex 16 2); abermals gehorcht es am Sinai (Ex 35 21 39 32) und jubelt bei der Erscheinung Gottes (Lev 9 24); und wieder und wieder murrt es beim Weitermarsch (Num 14 2 20 2). Ein Auf-und-ab der Stimmung und auch der Haltung wird sichtbar, über das Gott hinwegsieht bis zu dem Tage, an dem die offene Meuterei ausbricht, die sich gegen das Ziel des göttlichen Planes selbst richtet. Da greift Gott mit exemplarischer Strafe ein (Num 14 26 ff.), ebenso wie er dem allezeit gehorsamen Mose zwar die Zaghaftigkeit des Anfangs (Ex 6 12) übersieht, aber den späteren Unglauben nicht

verzeiht (Num 20 12 27 14). Im übrigen setzt Gott sich souverän über alle menschliche Unzulänglichkeit und Sünde hinweg und stößt seinen Plan nicht um, Israel das Land Kanaan zu geben. Ist's nicht diese Generation, die hineinkommt, dann die nächste. Nicht, daß er es so vorausbestimmt hätte, daß die Generation des Auszugs in der Wüste sterben muß. Gottes Geschichtslenkung verträgt sich durchaus mit der menschlichen Freiheit. Sein Wort an Moses Zeitgenossen: „Ich will *euch* hineinbringen" (Ex 6 8) ist wahr; und sie haben es bis zu jenem kritischen Augenblick in der Hand, und Josua und Kaleb kommen ja auch hinein ins Land, und zwar auf Grund ihrer persönlichen Entscheidung. Aber wiederum, das eigentliche Subjekt der Geschichte ist Gott; die Menschen, auch und gerade die großen, Freund und Feind, sind buchstäblich nur Handlanger. Daher kann keine Macht der Welt es verhindern, daß Gott die Geschichte an das von ihm gesetzte Ziel führt. Widerstand kann, ja soll nach Gottes Absicht – diese paradoxe Konsequenz wagt Pg aus seinem Gottesglauben zu ziehen – nur dazu dienen, Gottes absolute Überlegenheit zu demonstrieren, zu zeigen, daß er Jahwe ist (Ex 7 3–5 14 4).

Gott offenbart seine volle Wirklichkeit zuerst als unvergleichliche, unübertreffbare Macht. Diese Offenbarung richtet sich fast noch stärker als an die Israeliten an die Ägypter; immer wieder wird betont, daß „die Ägypter erkennen werden, daß ich Jahwe bin" (Ex 7 5 14 4. 18; andererseits Ex 6 7). Objektiven Tatsachen muß sich auch der Ungläubige beugen. Die Macht Pharaos gründet sich auf zwei Faktoren, seine Zauberer und seine Soldaten. Es ist wichtig zu sehen, daß mit den Weisen, Zauberern und Schwarzkünstlern zugleich ihre Götter gemeint sind, wie es denn Ex 12 12 ausdrücklich heißt, daß Jahwe „an allen Göttern Ägyptens Gerichte üben wird". Wendet sich Pg nicht deutlich an eine außerisraelitische Adresse oder doch an Israeliten, die von dorther anfällig sind? Jahwe erweist trotz gewisser Gemeinsamkeiten am Ende seine Überlegenheit in Zeichen und Wundern, wie die Vertreter der fremden Religion selbst eingestehen müssen (Ex 8 15), und erst recht in dem „Schlag" (Ex 12 13) gegen die Erstgeburt, der von vornherein ohne Analogie bleibt. Mit dem anderen und in den Augen der Menschen eigentlich gefährlichen Faktor der Macht Pharaos wird Jahwe noch leichter und im wahrsten Sinne des Wortes spielend fertig. Hier ist die Erzählung wieder so durchsichtig wie nur möglich. Die bereits Entronnenen – NB: der Auszug selbst wird mit einem einzigen Satze (Ex 12 41) einfach registriert, so reibungslos und mit nachtwandlerischer Sicherheit geht er vonstatten! – müssen „umkehren" (Ex 14 2), damit Pharao in die Falle gehen kann. Das Hilfegeschrei der Israeliten verrät nur

Mangel an Gotteserkenntnis (Ex 14 15). Und nun führt Gott Zug um Zug seinen Plan aus: die Israeliten ziehen auf der durch Gottes Wundermacht gebahnten Straße ganz selbstverständlich davon, Pharao selbst, der Repräsentant der Weltmacht, und seine ganze, wirklich seine ganze Streitmacht kommen um. Gott kann, wenn er will! So war es ja auch vorher schon: wenn Pharao das Volk nicht ziehen ließ, so deshalb, weil Gott absichtlich immer wieder das Herz des Ägypters verstockte, um schließlich zu entscheidenden „Gerichten" (Ex 7 4 12 12) zu gelangen.

Für Israel bedeutet die Offenbarung der Macht den Erweis der göttlichen Bundestreue. Als befreiende, erlösende Macht erfährt es sie zuerst und zugleich als wunderwirkende Macht. Der Satz, mit dem Pg die Darstellung des Meerwunders schließt (Ex 14 29), verrät deutlich, worin sein Glaube den Angelpunkt des ganzen Geschehens sieht. Dieselbe Wunderkraft erweist sich in der Wüste auch als das Leben des Volkes erhaltende Macht. Sofort die erste Station ist Elim mit seinen zwölf Wasserquellen. Der eine Satz: „Und sie lagerten dort am Wasser" soll die fürsorgende Weisheit der göttlichen Führung sichtbar werden lassen. Dieselben Motive, vermehrt um das der Wundermacht und obendrein der gnädigen Nachsicht Gottes, beherrschen die Mannageschichte. Israel gelangt an den Sinai. Und hier erfährt es in neuer, einzigartiger Weise nach der Macht die Herrlichkeit seines Gottes. Die Herrlichkeit ist ihm schon vorher in der Wüste einmal erschienen (Ex 16 10); hier läßt sie sich vor den Augen des Volkes auf den Gipfel des Berges nieder (Ex 24 16 f.). Und jetzt schafft sich Gott als besonderes Zeichen seiner Huld durch die Errichtung des Offenbarungszeltes inmitten seines Volkes einen Ort, an dem er ihm sozusagen greifbar nahe ist. Nicht, daß damit der Inhalt des Bundes voll realisiert wäre! Nein, von diesem Ort aus will Gott Mose seine Befehle geben, um das Volk nach Kanaan zu bringen. So ergeht schon einen Monat nach der Aufrichtung des Zeltes, drei Wochen nach Aarons erstem Opfer der Befehl zur Musterung aller Kriegstüchtigen (Num 1 1–3) offenbar im Gedanken an die Eroberung Kanaans; kein Zweifel kann obwalten an dem Sinn der Marschordnung (Num 2), wenn sie Pg gehört. Drei Wochen später erfolgt denn auch der Aufbruch (Num 10 11). Seine Erfüllung findet der Bund erst in der Besetzung des Landes der Verheißung. Und die Gegenwart Gottes im Heiligtum mitten unter seinem Volk noch das ganze Leben hindurch in der Wüste kann den Verlust nicht aufwiegen, wenn man in der Wüste sterben muß, ohne nach Kanaan hineinzukommen[1]. Aber freilich, was

[1] Erst recht tritt das Mißverhältnis in Erscheinung, wenn man mit HOLZINGER u. a. auch Num 14 34 zu Pg rechnet, wonach der Aufenthalt in der Wüste noch 40 Jahre gedauert hätte.

in *Kanaan* (!) ein erfüllter Bund wäre, läßt sich von der Sinaioffenbarung aus erkennen: ein freies Volk im eigenen Land allein macht ihn nicht aus, sondern dazugehört Gott im Heiligtum mitten unter seinem Volk. Wirklich „im Heiligtum", also mit dem ganzen Apparat des Kultus? Gewiß ist bei Pg auch davon die Rede. Immerhin ist auffällig, daß zwar Beschneidung und Passah als eine „ewige" Einrichtung (Gen 17 13 Ex 12 14) bezeichnet werden und auch der Sabbat von der Schöpfung her Ewigkeitscharakter trägt, daß aber dem Sinaiheiligtum und seinen Einrichtungen das Ewigkeitsprädikat vorenthalten wird[1], wie denn Pg so gut wie keine Ausführungsbestimmungen für den eigentlichen Kultus bringt und diese erst von späteren Händen nachgetragen sind. Ob nicht auch hier die Darstellung des Pg durchsichtig ist?

Endlich der Schluß! Wieder wird das Thema Kanaan angeschlagen und beherrscht nun die Darstellung bis zum Ende. Seltsamerweise wird es nicht bis zur Besetzung des Landes durchgeführt, obwohl der Wille Gottes nie ins Schwanken gerät und die Verheißung unverrückbar bestehen bleibt und mehrfach zum Ausdruck kommt (Num 13 2 20 2 27 12). Desto mehr, ja ausschließlich ist davon die Rede, wie die gegenwärtige Generation sich den Empfang des Gottesgeschenkes verscherzt. Der Grund ist ihr Unglaube. Beim Volke bezieht er sich direkt auf die Möglichkeit, das Land zu erobern, als ob Gott nicht genug Beweise seiner Macht ganz anderen Gegnern gegenüber gegeben habe. Zu meinen, daß das Land „seine Bewohner fresse" (Num 13 32), ist Aufruhr gegen Gott, als ob der nicht genug Möglichkeiten besitze, sein Volk am Leben zu erhalten. Bei Mose und Aaron – wem viel gegeben ist, von dem wird viel verlangt – bewirkt schon der Zweifel an einer gelegentlichen Durchhilfe, zu der Gott sich allerdings ausdrücklich bereit erklärt hat, den Ausschluß aus dem Lande der Verheißung. Aber zum allerletzten Schluß wird dem Leser das Bild Josuas vor die Seele gerückt, des Mannes, der „des Geistes der Weisheit voll" (Deut 34 9) und – dessen Glaube als Kundschafter nicht irregeworden ist (Num 14 6 f. 38). Auf den hören die Israeliten (Deut 34 9)!

Blickt man von diesem Schluß zurück und läßt die Gedanken auf sich wirken, die der Schriftsteller in seinem Werke direkt und indirekt zum Ausdruck gebracht hat, so merkt man alsbald: hier handelt es sich gar nicht um eigentliche Geschichtsschreibung. Diese hätte sich schwerlich das glanzvolle Abschlußkapitel der Inbesitznahme des Landes der

[1] Innerhalb des oben S. 121 f. zu Pg Gerechneten findet es sich nur Ex 29 28 in bezug auf den Priesteranteil am Einsetzungsopfer, also bei einem verhältnismäßig nebensächlichen Punkt. Das bestätigt den schon längst ausgesprochenen Verdacht, daß hier Überarbeitung vorliegt. Vgl. auch Lev 9 29, wo der entsprechende Satz fehlt.

Verheißung entgehen lassen, auf das die Geschichte selbst doch hindrängt[1]. Vor allem hat sich herausgestellt, daß des Erzählers Interesse im Grunde nicht auf die geschichtlichen Vorgänge als solche, sondern auf die Glaubenswahrheiten geht, die er aus ihnen abliest, so gewiß ihm die Geschichtlichkeit der Ereignisse – daher z. B. die genauen Datierungen – als des realen Substrats für seine Erkenntnisse feststeht. Nicht so sehr die Ereignisse, noch dazu die einer grauen Vergangenheit, will er dem Leser oder Hörer zeigen als vielmehr den in ihnen wirkenden lebendigen Gott, den in ihrer eigenen Gegenwart noch lebendigen Gott, was er ist und vor allem, was er will und tut. Sein Werk ist geschichtlich unterlegtes Zeugnis von dem lebendigen Gott Israels voll tiefer Glaubensinhalte. Dieses Gottes Wesen ist allen Göttern und allen irdischen Mächten schlechthin überlegene Macht und den Völkern, besonders aber dem Volk des Bundes gegenüber weise fügende und gnädig bewahrende Huld. Und sein Wille ist, wie er allen Völkern ihr Land gegeben hat, auf dem sie ihre Art und ihr Leben entwickeln, so für sein Volk Israel der Besitz des Landes Kanaan nach seinem ganzen Umfang für ewige Zeiten. Und das ist die Todsünde: der ungläubige Zweifel an Gottes Macht, diesen Willen durchzusetzen.

Wem gilt das Zeugnis? Haben wir es im wesentlichen richtig analysiert, dann führt es eindeutig in die Situation der Exilsgemeinde. Dort ist es entstanden, dorthin zielt es. Oder ist es Zufall, daß es auf dem Hintergrund der Exilssituation, der inneren wie der äußeren, erst recht zu leuchten beginnt und sich in die geistesgeschichtliche Linie von Ezechiel zu Deuterojesaja aufs beste einfügt? Sollte sich nicht gerade der eigentümliche Schluß, der unüberhörbar warnend und mahnend die alte Generation in der Wüste sterben und die junge ebenfalls noch nicht ins Land der Verheißung hineinkommen läßt, daraus erklären, daß er die eigene Lage des Zeugen und seiner Gemeinde widerspiegelt? Begreift sich nicht von da aus der gesamte Aufriß, die Schwerpunktbildung und manche Einzelheit der Darstellung? Weil das Volk Israel abermals in den Händen einer Großmacht und fern von seinem Erblande ist, deshalb wird ihm die alte Geschichte und vor allem, was aus ihr zu lernen ist, in dieser Prägnanz vor Augen geführt. Der Bund und die Verheißung gerade des Landes Kanaan bestehen noch immer. Gott hat sie den Vätern auf ewig, wohlgemerkt: auf ewig zugeschworen; und Gott läßt sich durch noch so bittere Erfahrungen selbst mit einer ganzen Generation, also auch der Generation, die den Untergang Jerusalems erleben mußte, nicht von seinem (!) Bunde abbringen. Er kann

[1] Die Annahme eines unfreiwilligen Torso hat nichts für sich, da Deut 34 9 ein echter Schluß ist und die Anlage des Ganzen durchaus Plan verrät.

wohl zusehen, wie die Geschichte scheinbar seinem Willen entgegengesetzt läuft. Aber es ist alles seine Fügung, er ist das einzige wahre Subjekt der Weltgeschichte; und im rechten Moment hört er auf das Schreien seines Volkes und greift überlegen und herrlich ein als ein rechter Wunderheld, der die Weltmacht vernichtet und in der Wüste Wasser und Brot schafft. Ist hier nicht die Verkündigung Deuterojesajas in ihrer theologischen Grundlage vorweggenommen? Man möchte meinen, der Prophet habe das Zeugnis gerade des Pg in sich aufgenommen, bevor er zur Aktualisierung gerade von dessen Grundthema aufgerufen wurde und zu „dem Früheren" „das Neue" hinzufügen konnte. Noch im Exil befindet sich unser Zeuge. Von daher erklärt sich seine Zurückhaltung in kultischen Dingen, wenn er auch seine priesterliche Herkunft nicht verleugnet. Bezeichnend ist die Freiheit, mit der er das Bundesverhältnis gerade nicht auf das Funktionieren des in Babylonien ja nicht vorhandenen Kultapparates stellt, so sehr ihm dieser für die volle Ausgestaltung des Verhältnisses wünschenswert erscheint, sondern allein auf das Beobachten der Beschneidung, das in Babylonien keine Schwierigkeit bereitete. Auch daß er an Festen nur die Passahgedenkfeier, deren Begehung nach der Vorschrift bei Pg in jeder Umgebung möglich ist, als ewige Satzung befohlen sein läßt, weist in die gleiche Richtung. Was Gott außer jenen Observanzen unbedingt verlangt, zeigt schon sein Wort an Abraham: „Wandle vor mir und sei fromm!" Damit ist einerseits sittlicher Gehorsam gemeint. Das Wort ist gewiß eine Vorwegnahme des Dekalogs, des „Zeugnisses", das erst am Sinai formuliert und an heiligster Stätte, in der Lade, aufbewahrt wird und dessen verpflichtende Kenntnis als so selbstverständlich vorausgesetzt ist, daß nicht einmal Ex 31 18 sein Wortlaut mitgeteilt wird; man vergleiche aber zum 5. Gebot Gen 9 1 ff. und zum Sabbatgebot Ex 16 und schon Gen 1! Andererseits und vor allem fordert jenes Wort Glauben an die Verheißung und d. h. an die Macht und Wunderkraft des verheißenden Gottes. Wiederum entspricht beides den Möglichkeiten und den Notwendigkeiten der Exilssituation. Hinzuweisen ist auch auf die Wendung, die das Zeugnis des Pg gelegentlich gegen die Götter und die fremden Religionen nimmt (Ex 7 ff. und vor allem schon Gen 1). Auch sie begreift sich gewiß am einfachsten aus der babylonischen Situation.

Zum Schluß sei in diesem Zusammenhang noch eine Möglichkeit wenigstens angedeutet. Man hat bisher den Abschnitt über die Errichtung des Offenbarungszeltes als eine rein theoretische Angelegenheit behandelt, bei der den Gegebenheiten der erzählten Situation entsprechend der Tempel in Jerusalem eben beweglich gemacht sei. Wie wäre

es, wenn die Sache doch nicht ganz das realen Hintergrundes entbehrte? Gewiß hat der Tempel Modell gestanden; und auch die Rückprojizierung in die Wüstenzeit wird wenigstens in dieser Form ohne geschichtliches Recht vorgenommen sein. Aber wäre es dem Manne, der so im tiefsten von dem Bestand des Bundes und der ewigen Gültigkeit der Verheißung des Landes Kanaan durchdrungen war, nicht zuzutrauen, daß er fern von Jerusalem, wo der Tempel in Trümmern lag, auf den Gedanken kam, in Anknüpfung an die alte Zelttradition seinem Gott ein neues Zelt zu bauen und ihn so womöglich herbeizuziehen und die Geschichte wieder in Gang zu setzen? Es ergäbe sich eine Art Gegenstück zu einem Teil des Verfassungsentwurfs im Buche Ezechiel, nur daß das Programm diesmal nicht in Form einer prophetischen Vision, sondern als Gesetz eingebaut in eine Geschichtsdarstellung erschiene, ein Vorgang, der ja nicht ohne Analogie ist. Auch würde es nicht eine Dauereinrichtung, sondern ein zeitlich begrenztes Provisorium betreffen. Sollte sich die Vermutung erhärten lassen, wäre ein weiterer Anhaltspunkt für exilischen Ursprung des Pg gegeben. Der Umstand, daß Pg der Gola sehr beträchtliche Abgaben zumuten würde, ließe auf vorgerückte Zeit schließen. Doch es ist müßig, den Faden der Hypothese zu weit zu spinnen.

Fassen wir zusammen, was sich auch ohnedies über Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung ergeben hat! Sie ist im babylonischen Exil entstanden als tröstendes und mahnendes Zeugnis von dem wundermächtig-überlegenen, herrlich-huldvollen Gott der Verheißung, dem Herrn der Weltgeschichte und in Sonderheit der Geschichte Israels, deren Ziel unverrückbar bleibt: ein großes Volk, befreit zu ewigem Besitz des Landes Kanaan, und Gott der Gott dieses Volkes.

Die Johannesjünger in Ephesus

Von Ernst Käsemann

Aus der Festschrift für Walter Bauer
zum 75. Geburtstag am 8. August 1952

Akta 19, 1–7 können, nur für sich selbst betrachtet, den Exegeten verzweifeln lassen, weil fast jeder Satz vor Schwierigkeiten stellt und das Ganze widerspruchsvoll und unglaubwürdig wirkt[1]. Eine kurze Analyse mag das zunächst verdeutlichen.

Paulus stößt in Ephesus auf einen Kreis von zwölf Personen, die als „Jünger" und „Gläubige" bezeichnet werden. Die Auslegung ist sich mit Recht darüber einig, daß solche absolut gebrauchten Prädikationen einzig zu Christen passen[2]. Doch steht dem entgegen, daß „auf die Taufe des Johannes Getaufte" als Täuferjünger gelten müssen[3]. Mit Dibelius mag man beides dahin ausgleichen, daß frühere Johannesjünger später Christen geworden sind[4]. Doch ist dann nicht recht begreiflich, warum gerade derart Übergetretenen noch die Rolle des Täufers als des Vorläufers Jesu und der Sinn seiner Taufe als bloßer Bußtaufe expliziert werden muß, wie es Täuferjüngern gegenüber notwendig ist. Umgekehrt kann man diesen wieder nicht die Frage nach etwaigem Geistesempfang beim Gläubigwerden stellen[5]. Solche Frage ist ja nur Christen gegenüber sinnvoll, weil nach festem neutestamentlichen Schema Geistverleihung die christliche Taufe von der des Täufers unterscheidet. Hat Lukas jedoch wirklich Christen einer Wiedertaufe unterziehen lassen, welche an Johannesjüngern tatsächlich vorgenommen sein könnte? Wir bewegen uns also im Kreise, wenn wir dem Text folgen. Sein auffälligstes Merkmal ist, daß seine Angaben uns keine klare Entscheidung darüber ermöglichen, ob es sich faktisch um Christen oder Johannesjünger gehandelt hat. Gleich gewichtige Gründe sprechen

[1] „Eine der rätselhaftesten Stellen der Apostelgeschichte", sagt R. Knopf, Die Apostelgeschichte (Die Schriften des N. T., 3. Aufl. Bd. 3) 1917 S. 105.

[2] J. Wellhausen, Kritische Analyse der Apostelgeschichte, Abh. G. G.W., phil.-hist. Kl., 1914, 2 S. 39, Knopf S. 105, E. Preuschen, Die Apostelgeschichte 1912 S. 115, Th. Zahn, Die Apostelgeschichte des Lukas, 2. Hälfte 1921, S. 673, A. Loisy, Les actes des apôtres 1920 S. 718, K. Lake, The beginnings of Christianity Bd. 4, 1933 S. 237, M. Goguel, L'église primitive 1947 S. 319, F. F. Bruce, The acts of the Apostles 1951 S. 353.

[3] H. H. Wendt, Die Apostelgeschichte 1913 S. 272, A. Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit 1927 S. 193, O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte 1939 S. 228 f., Knopf S. 106, Beginnings 4, S. 237.

[4] Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer 1911 S. 88.

[5] So Loisy S. 719.

für das eine wie das andere. Die Absonderlichkeit der Schilderung greift bis in die Einzelformulierung hinein. Denn auf die Frage, woraufhin sie getauft seien, antworten die Verhörten nicht etwa „auf den Namen des Täufers", wie manche Ausleger es verständlicherweise als ursprünglich postulieren[1], sondern „auf die Taufe des Johannes". Weil das als unklar oder gar sinnlos erscheint – man wird doch nicht auf die Taufe jemandes getauft[2] –, interpretiert man gewöhnlich, als stände da: mit der Taufe des Johannes. Doch bietet der Text den instrumentalen Dativ eben nicht, und da die Formulierung mit εἰς technischen Charakter hat, kann man auch nicht einfach Nachlässigkeit annehmen und ἐν für εἰς einsetzen[3]. Beide Korrekturen beseitigen mit dem Schwebenden des Ausdrucks zugleich das Dilemma des Inhaltes, das in der Unklarheit des vorliegenden Textes festgehalten wird. „Auf die Johannestaufe getauft" charakterisiert den Ritus als solchen, nicht die damit eingegangene Verpflichtung. 18, 25 beweist, daß Grund zu dieser Differenzierung besteht: Auch der Christ Apollos weiß nur um die Johannestaufe. Lukas kennt also eine Möglichkeit, welche Christen die Johannestaufe empfangen läßt, ohne dadurch auf den Täufer zu verpflichten. Die sonderbare Formulierung unseres Textes will diesen Sachverhalt auch ihrerseits zum Ausdruck bringen. Das besagt, daß Lukas die Ephesusjünger tatsächlich als „Halbchristen"[4], besser als „zurückgebliebene Bekenner des Namens Jesu"[5] oder als Vertreter eines christianisme inférieur et non apostolique[6] verstanden wissen wollte. Wir können uns damit freilich nicht zufriedengeben. Gerade diese Lösung ist unser Problem. Mit Recht hat Wellhausen die Zeichnung der „zwölf sozusagen wilden Jünger", die als Christen doch auf den Namen des Johannes getauft seien, eine contradictio in adjecto genannt[7]. Wie unbegreiflich sie bleibt, geht nochmals aus einem letzten Anstoß hervor, den unser Text uns bereitet. Die Jünger behaupten auf die Frage des Paulus, noch nie vom heiligen Geist vernommen zu haben. Die Härte dieser Aussage wird ebenso durch die Korrektur des westlichen Textes „ob einige den heiligen Geist empfangen hätten" gemildert wie durch die moderne Auslegung beseitigt, welche sich fast ausnahmslos solcher Korrektur inhaltlich anschließt und hier nicht etwa von der Existenz, sondern der Epiphanie des Geistes zu Pfingsten gesprochen findet. Nur war dem Schriftsteller doch wohl gerade an dieser Härte gelegen. Er wollte,

[1] Preuschen S. 115, Wellhausen S. 39, Loisy S. 720.

[2] M. Barth, Die Taufe – ein Sakrament? 1951 S. 225 spricht grund- und sinnlos von „verkürzter Redeweise".

[3] Gegen A. Steinmann, Die Apostelgeschichte, 4. Aufl. 1934 S. 230, Bruce S. 354.

[4] Dibelius S. 90. [5] Zahn S. 676. [6] Loisy S. 717. [7] S. 39.

wenngleich übertreibend, völlige Unbekanntschaft mit der christlichen Botschaft vom Geist herausstellen. Aber solche Intention äußert sich in einer historisch völlig unmöglichen Ausdrucksweise. Denn in hellenistischer Zeit weiß von Existenz und Epiphanie des göttlichen Geistes jeder fromme Jude wie Heide, da Ekstase und Inspiration allgemein bekannt sind[1]. Und nach der selbstverständlich hier vorauszusetzenden synoptischen Tradition hat auch der Täufer schon auf die kommende Geisttaufe hingewiesen. Die Ephesusjünger scheinen im luftleeren Raum zu leben. Paulus stößt zwar alsbald auf sie, aber mit der sonstigen Welt verbindet sie keine Kommunikation. Sie kennen weder Apollos, der sie wenigstens über die Gabe des Geistes aufklären könnte, noch die christliche Gemeinde in Ephesus, die nach 18, 27 immerhin schon bedeutsam genug ist, um Empfehlungsschreiben nach Korinth auszustellen[2]. Lukas läßt uns völlig im Stich, wenn wir nach Grund und Möglichkeit dieser Ignoranz fragen.

Nun hat Bauernfeind freilich gemeint, das dürfe man nicht tun[3]. Lukas habe eine in sich abgerundete und selbständige Tradition, die gewisse Kenntnisse über die Täufergemeinde voraussetze, im wesentlichen einfach übernommen, vielleicht sogar noch gekürzt, um nicht zu sehr von seinem eigenen Plan abzulenken. Solche Auskunft ist jedoch unannehmbar. Sie kapituliert vor der Problematik unseres Textes, nachdem sie Lukas selber von der Verantwortung dafür entlastet hat. Angesichts der aufgezählten Schwierigkeiten gibt es doch nur zwei Möglichkeiten: Entweder kommt hier ein so seltsamer historischer Tatbestand zum Vorschein, daß wir von ihm her das unter uns gängige Bild urchristlicher Geschichte weitgehend zu korrigieren haben, oder die wirkliche Historie der Urchristenheit wird in unserm Text von Lukas bzw. seiner Tradition tendenziös übermalt, so daß wir in kritischer Analyse historischen Kern und spätere Tendenz voneinander zu scheiden haben. Für die exegetische Situation kennzeichnend ist, daß im allgemeinen der erste Weg beschritten worden ist. Die Spielarten seien wiederum kurz skizziert.

Recht und schlecht, allerdings stärker als Bauernfeind die Dürftigkeit unseres kontrollierbaren Wissens betonend, finden sich Preuschen[4] und Wendt[5] mit dem Text ab, während Zahn, Steinmann[6] und Lohmeyer[7] in der glücklichen Lage sind, keinerlei Zweifel an der

[1] Beginnings 4, S. 237.
[2] Knopf S. 106, Wendt S. 270 Anm. 3, J. Weiss, Das Urchristentum 1917 S. 240 Anm. 3.
[3] S. 228 f. [4] S. 115. [5] S. 270 Anm. 3.
[6] S. 230: „Jünger im weiteren Sinne", da Jesusgläubige ohne den Geist.
[7] Das Urchristentum I, Johannes der Täufer 1932 S. 26.

Zuverlässigkeit des Berichtes zu hegen. Auch J. Behm[1] meint, es lägen dem Text zuverlässige alte Nachrichten zugrunde, die von Lukas vielleicht schon unverstanden übernommen seien, jedenfalls uns unlösbare Rätsel aufgäben. Während er von letzten Ausläufern der Täuferbewegung spricht, konstatiert Dibelius[2] ein inoffizielles, synkretistisches Christentum, W. Beyer[3] wahrscheinlich Apollosschüler, die nur von der Bußtaufe und dem kommenden Messias wußten, Loisy[4] wie Goguel[5] dagegen Überreste des ursprünglichen Judenchristentums, für welche die Heidenchristenheit zu Ende des ersten Jahrhunderts kein Verständnis mehr aufbrachte und die sie deshalb auf der Stufe des Täufers stehengeblieben sein ließ, – auf einer Stufe, die den Kult noch nicht kannte und die Verbindung von Taufe und Geist noch nicht selbstverständlich nannte. Sieht Lake[6] im Text eine evolution of Christian baptism bezeugt, so läßt M. Barth[7] hier die Johannestaufe kirchlich legitimiert und rehabilitiert, die von ihr Erfaßten in die christliche Gemeinschaft übernommen werden. Diese These ist natürlich nur zu halten, wenn man den Bericht von der Wiedertaufe in V. 5 beseitigt. Das geschieht einfach und elegant, indem V. 5 ohne Satzzeichen an V. 4 angeschlossen und zu einer Feststellung im Rahmen der Paulusrede gemacht wird. Schließlich ist H. Preiskers Aufsatz „Apollos und die Johannesjünger in Ephesus“[8] zu nennen, in welchem die historische Fragestellung am spürbarsten theologischem Interesse nutzbar gemacht wird: Beide Geschichten gehören insofern zusammen, als beide auf ein Stadium hinweisen, „wo noch nicht Kultus und nicht Amt entscheidend sind, sondern wo der Besitz des Geistes alles ist“. Aus ihren Differenzen ergibt sich, daß damals „innere Einheit ohne gleichmachende Norm“ herrschte. Daß Lukas „Überlieferungstrümmer aufbewahrt hat, die von jener Zeit der Anfänge künden“, muß um so dankbarer anerkannt werden, als für ihn „die Uniformierung in der Taufe schon hergestellt“ war.

Die Übersicht hat vor alle nur denkbaren Variationen historischer Naivität, Resignation und Konstruktion bis zur äußersten Problemlosigkeit auf der einen, der äußersten Willkür auf der andern Seite gestellt. Gemeinsam ist fast all diesen Lösungsversuchen, daß die Frage nach der Historizität des Berichteten nicht scharf erhoben und darum auch die nach dem Anteil des Schriftstellers an diesem Bericht nicht ernsthaft erwogen wird. Die Textschwierigkeiten leiten nicht zu metho-

[1] Die Handauflegung im Urchristentum 1911 S. 19.
[2] S. 90.
[3] Apostelgeschichte (N. T. deutsch) 1933 S. 112 f.
[4] S. 719 f. [5] S. 320. [6] S. 231.
[7] S. 167 ff. 171 ff. [8] ZNW. 1931 S. 301–304.

discher Kritik, sondern verlocken zu Geschichtskonstruktionen. Denn daß es je ein Christentum ohne Kult und Amt gegeben hat, ist nicht nur unbeweisbar, sondern widerspricht auch der Rolle, welche Apostolat und Prophetie einerseits, die Sakramente andererseits spielen, so weit wir zu schauen vermögen. Lukas selber zeichnet weder Apollos noch die Ephesusjünger als Repräsentanten urchristlicher Freiheit, sondern läßt sie ein unausgereiftes Christentum vertreten. Wenn die Geistmitteilung in unserm Abschnitt an Taufe und Handauflegung als Handlungen der verfaßten Kirche gebunden wird, so zielt schon die einleitende Paulusfrage wie die ganze darauf basierende weitere Erzählung darauf hin. Der Scopus des Textes ist die Aufnahme kirchlicher Außenseiter in die Una sancta catholica. Erst wenn man solches Anliegen des Schriftstellers Lukas scharf herausgestellt hat, darf man nach dem seiner Tradition zugrunde liegenden historischen Tatbestand weiterfragen. Auch von da aus erscheint Preiskers These als Übertragung einer modernen idealistisch-liberalistischen Anschauung in die urchristliche Vergangenheit. Denn der den Ephesusjüngern vermittelte Geist ist gerade nicht das Merkmal einer kult- und amtlosen Gemeinde, sondern Bestätigung der Eingliederung in die verfaßte Kirche. Seine Erwähnung ist also eine Komponente im Gerüst der lukanischen Komposition, an welche die historische Frage eben nicht anknüpfen darf. Ebenso kann die Identifikation der Jünger mit Judenchristen ältester Observanz nur als Einfall betrachtet werden, zu welchem der Text in keiner Weise Anlaß gibt und der auch vom Schriftsteller her völlig unglaubhaft ist. Denn mag Lukas die eigentlich treibenden Kräfte der Judenchristenheit nicht mehr begreifen, ein unverständliches Petrefakt kann deren Geschichte doch dem nicht geworden sein, der das Evangelium und Akta 1–12 geschrieben hat. Wieder gilt, daß die Auslegung am ungeeigneten Punkte einsetzt. Zeigt die Textanalyse wie der exegetische Überblick ja, daß die ganze Problematik des Stückes von der Charakteristik der Ephesusjünger als unausgereifter Christen erwächst. Das macht wahrscheinlich, daß hier am ehesten lukanische Übermalung der vorliegenden Tradition angenommen werden darf.

Dann bleibt jedoch nur ein Ausgangspunkt für die adäquate historische Fragestellung übrig, nämlich die Angabe, daß die Jünger auf die Johannestaufe getauft worden seien. Solche Angabe läßt sich, da die Evangelien die Existenz einer Täufergemeinde als Rivalin der jungen Kirche voraussetzen, kaum anders verstehen, als daß hier von Täuferjüngern die Rede ist. Als solche haben sie natürlich keinen Kontakt mit der christlichen Gemeinschaft, wissen sie nicht um den der Christenheit geschenkten Geist, werden sie über die Rolle des Täufers als

des Vorläufers Jesu aufgeklärt und einer Wiedertaufe unterzogen, welche sie der Kirche eingliedert und auch ihnen den Geist gewährt. Wir erhalten so eine in sich geschlossene und historisch begreifliche Situation, die wir anders vermissen.

Aber welchen Grund könnte Lukas gehabt haben, den beschriebenen Sachverhalt in seiner Darstellung zu komplizieren und zu verdecken? Man kann darauf eine einfache Antwort geben: Die Existenz einer Täufergemeinde konnte nicht aufgewiesen werden, ohne die kirchliche Anschauung von der Funktion des Täufers aufs schwerste zu gefährden. Denn eine solche Gemeinde mußte Johannes ja an die Stelle setzen, welche Jesus in der Christenheit einnahm, ihn zum Messias und Kyrios und deshalb zum Rivalen Jesu werden lassen, also faktisch und grundsätzlich die kirchliche Tradition vom Vorläufer Jesu bestreiten. Die Kritik der synoptischen Täuferberichte läßt tatsächlich erkennen, daß diese Tradition eine dogmatische Konstruktion ist, in welcher der Vorläufer des Weltenrichters zu dem Jesu gemacht wurde. Möglich war das, weil Jesus als der kommende Weltenrichter galt. Unübersehbar ist auch, daß diese Konstruktion polemische Tendenz hat, nämlich die Ansprüche der Täufergemeinde desavouieren will. Da Jesus selber von Johannes getauft worden war, sich auf ihn berufen hatte und Teile der ältesten Christenheit dem Täuferkreise entstammten, konnte man nicht gut Johannes als Rivalen des Christus bekämpfen. Umgekehrt mußte man sich der Konkurrenz erwehren. Unsere Evangelien wie schon ihre Tradition haben sich so geholfen, daß sie die Ansprüche der Täufergemeinde als ein Mißverständnis der Täuferbotschaft ausgaben und bereits Johannes selber auf den ihm folgenden Christus hinweisen ließen. V. 5 zeigt, daß Lukas sich diesen Ausweg auch hier zu eigen macht, und zwar in einer Form, die sich mehr dem 4. Evangelium als den Synoptikern nähert[1]. Dabei ist er allerdings nicht stehengeblieben. Wie seine Tradition aus Johannes den Verkündiger Jesu werden ließ, hat er vielmehr aus den Johannesjüngern eine seltsame Art von Christen gemacht, womit jede wirkliche Konkurrenz radikal geleugnet war. Eine solche Darstellung ist freilich nur dann möglich, wenn Lukas von einer Täufergemeinde bloß noch durch Hörensagen weiß und ihrer Existenz keine Bedeutung mehr beizumessen braucht, weil sie zum mindesten für ihn schon ferner Vergangenheit angehört. Nur wenn es sich so verhielt, konnte man auf konkrete Polemik verzichten und sich mit einer Übermalung der Tradition begnügen.

Aber was berechtigt uns, Lukas selber für solche Umgestaltung verantwortlich zu machen? Man kann darauf einmal antworten, daß die

[1] Lake S. 237 f.

Bindung des Geistes an die Una sancta, seine Übertragung durch Handauflegung und der Vollzug der Handauflegung durch Paulus kennzeichnende Motive der lukanischen Geschichtsbetrachtung seien. Doch empfiehlt es sich, nun den Horizont unserer Erwägungen etwas weiter zu spannen und einige verwandte Aktastellen mit heranzuziehen. Besonders die oft schon betonte Parallelität zu Akt. 18, 24 ff. führt hier weiter. Auch diese Geschichte ist in sich widerspruchsvoll und unglaubwürdig. Apollos wird erstens als Pneumatiker, zweitens als gründlicher Kenner der Geschichte Jesu, drittens als Lehrer der Kirche und Agitator in der Diasporasynagoge geschildert. Mit keinem von diesen Punkten läßt sich die Behauptung in Einklang bringen, er habe nur um die Johannestaufe gewußt, was allein besagen kann, daß auch er darauf getauft worden sei. Zwar hat man im Interesse der letzten Angabe die ersten einzuschränken gesucht. Statt von einem Pneumatiker sollte nur von feurigem Temperament die Rede sein[1]. Doch ist darauf zu entgegnen, daß die Wendung „im Geiste brennend" durch Rö. 12,11 eindeutig, und zwar als Phrase der urchristlichen Erbauungssprache, bestimmt wird und auch die Stellung zwischen zwei Aussagen über den Christen Apollos ihren Sinn erweist[2]. Ebenso wenig darf man mit Steinmann[3] die Kenntnis des Alexandriners über die Jesusgeschichte darauf zurückschrauben, daß er nur von Jesus als dem verheißenen Messias und der Forderung der Bußtaufe gewußt habe. Der Text konstatiert ausdrücklich mangelhafte Information allein über Notwendigkeit und Charakter der christlichen Taufe, billigt Apollos sonst jedoch die volle Erkenntnis eines reifen Christen zu. Wie soll man aber beides ausgleichen? Es ist ja schlechterdings unfaßbar, daß jemand über die urchristliche Geschichte Bescheid weiß, ohne von der Abgrenzung Jesu und seiner Gemeinde gegenüber dem Täufer und dessen Taufe zu wissen, daß jemand Pneumatiker ist, ohne gerade in der Geistbegabung den Vorzug des Christen vor dem Täuferjünger zu erblicken, daß ein urchristlicher Lehrer anders als das gesamte N. T. Geistbegabung und Taufe nicht aufs engste verknüpfen sollte und ein Missionar seine Verkündigung nicht mit dem Rufe zur christlichen Taufe geendet hat. Wohl unterscheidet man schon früh die Unmündigen von den Vollkommenen. Aber nirgendwo meint „unmündig" so viel wie ungetauft. Wer nicht die christliche Taufe empfangen hat, gehört nach dem einhelligen Zeugnis des N. T. gar nicht zur Gemeinde. Sie bildet die unumgängliche Voraussetzung für die Gliedschaft

[1] So Wendt S. 270, Zahn S. 669, Loisy S. 712.
[2] So J. Weiss S. 239, Dibelius S. 95, Preisker S. 301, Bauernfeind S. 229, Lake S. 233.
[3] S. 222.

am Christus und seinem Leibe. Dafür, daß irgendwann und irgendwo nach Ostern die Taufe noch nicht allgemeine Sitte gewesen sei[1], gibt es keinerlei Beweis. Die Folgerung aus diesen Sachverhalten kann nur lauten, daß auch 18, 25 c als lukanische Fiktion zu betrachten ist[2].

Was hat zu solcher Fiktion geführt? Akt. 8, 14 ff. und 10, 44 ff. geben darauf Antwort. Man hat häufig unter Berufung auf diese Stellen die notwendige Verbindung von Taufe und Geist bestreiten zu können gemeint[3], jedoch durchaus zu Unrecht. Allerdings mußte die Schilderung von 8, 14 ff. und zumal das *μόνον βεβαπτισμένοι* in 8, 16 dazu verführen, das so auffällig an die Wendung „nur um die Johannestaufe wissend" in 18, 25 erinnert und noch unerhörter erscheint. Denn von der Bedeutung der Taufe für die Urchristenheit ganz abgesehen, hat die nachapostolische Zeit und der beginnende Frühkatholizismus die Schätzung des Sakramentes eher noch gesteigert als gemindert[4]. Wird dennoch eine Aussage wie die von 8, 16 gewagt, so müssen dafür allergewichtigste Gründe vorliegen. Sie sind tatsächlich vorhanden: Philippus hat aus eigener Initiative und ohne ausdrückliche Beauftragung die Missionierung Samariens begonnen und größte Erfolge erzielt. Das Ergebnis ist eine Jerusalem gegenüber zunächst selbständige Kirche. Der späteren Christenheit ist das unerträglich gewesen, weil ein solcher Zustand die Einheit der Kirche zu zerreißen schien. Sie hat sich darum mit den in Jerusalem doch wohl erhobenen Primatsansprüchen solidarisch erklärt. Petrus und Johannes müssen deshalb nach Samarien, um die dort entstandene Gemeinde zu visitieren und in die Gemeinschaft der apostolischen Kirche aufzunehmen. Erst indem das geschieht, wird den Samaritanern wie hernach den Ephesusjüngern der Geist gewährt, den es eben einzig im Bereich der apostolischen Gemeinschaft geben kann. Von da aus erklärt sich die Wendung „nur getauft". Die spätere Zeit konnte urchristliche Freibeuter und nicht auf apostolischer Basis ruhende Gemeinden in der heiligen Vergangenheit nicht mehr anerkennen, weil sie anders den sie bedrohenden Gnostikern und Häretikern einen Freibrief ausgestellt haben würde. Im allgemeinen bringen Akta diese Bedrohung nicht zum Ausdruck, obgleich wir aus den Paulusbriefen wissen, wie früh sie die gesamte hellenistische Christenheit erfaßt hat. Es gehört zu den Grundüberzeugungen der lukanischen Zeit, daß die christlichen Anfänge Spaltungen und Häresie noch nicht gekannt

---

[1] Dibelius S. 96 Anm. 1.

[2] So auch Wendt S. 270 Anm. 3, R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Aufl. 1931 S. 262 Anm. 2.

[3] Behm S. 165, Preisker S. 302, zuletzt M. Barth S. 167 ff.

[4] So auch Behm S. 28.

haben. Der Gesamtaufriß der Akta wird dadurch mitbestimmt. Nur an einer, freilich ungewöhnlich hervorgehobenen Stelle ist Lukas dieser sonst streng festgehaltenen Betrachtungsweise untreu geworden. Im Testament des Paulus, das nach Akt. 20, 17 ff. in Milet vorgetragen worden ist, kann er auf die Gefahren und Nöte der eigenen Zeit eingehen und ihnen das Ideal der Una sancta, durch das auf apostolischer Sukzession beruhende kirchliche Lehramt garantiert, entgegenhalten. Faktisch wird jedoch die Gesamtdarstellung von diesem Gesichtspunkt aus gestaltet, wie man sich an der Geschichte der Hellenisten, der Paulus- und Korneliusbekehrung, dem Auftreten des Barnabas in Antiochien und dem Apostelkonzil als den tragenden Pfeilern solcher Geschichtsdeutung klarmachen kann. Und in diesen Zusammenhang muß auch 8, 14 ff. gestellt werden. Die Parole der Una sancta blieb unwirksam, wenn man sie nicht aus der Historie ableiten bzw. in sie zurücktragen konnte. Auch für freibeuterische Evangelisten wie Philippus oder Apostel wie Paulus durfte in der Vergangenheit nur dann Platz bleiben, wenn sie wenigstens nachträglich den apostolischen Segen empfangen hatten und von Jerusalem legitimiert worden waren. Vor die Notwendigkeit gestellt, entweder die Philippustaufe als vollgültig anzuerkennen und dann in Samarien ein unabhängig entstandenes Kirchengebilde festzustellen oder die Einheit der apostolischen Gemeinschaft unter allen Umständen festzuhalten und dann die Philippustaufe als nicht ausreichend zu bezeichnen, hat Lukas sich für das zweite entschieden. So werden die Samariter zunächst „nur getauft" und erst durch apostolische Handauflegung wirklich der Kirche eingegliedert. Eine dogmatische Theorie bestimmt also die Darstellung von 8, 14 ff.

Nicht anders steht es in 10, 44 ff. Wenn Kornelius und seinem Anhang der Geist vor der Taufe verliehen wird, so dient das natürlich dem die Geschichte beherrschenden Scopus, daß nicht Menschen, sondern Gott selber mit unaufhörlichen Wundern und Führungen und selbst apostolischem Widerstreben zum Trotz die Heidenmission inauguriert hat. Er behält diese Initiative, indem er den Geist schon vor der Taufe sendet, und sanktioniert damit das Handeln der Kirche, die sich daraufhin auch ihrerseits der Heidenwelt öffnet und auf apostolischen Befehl die Repräsentanten dieser Welt tauft. Wieder gibt die Darstellung also nicht einen Bericht über ein historisches Geschehen, der die Möglichkeit der Trennung oder wenigstens des Auseinanderfallens von Taufe und Geistverleihung bewiese. Sie dient vielmehr der lukanischen Gesamttendenz und geht auf den Schriftsteller und mehr noch den Theologen Lukas zurück, der seinen Lesern auf diese Weise noch einmal einhämmert: Gott will es.

Nach diesem Umweg können wir den Schlußstrich ziehen und zu klaren Folgerungen gelangen. Erstens: Wenn im N. T. einzig bei Lukas Taufe und Geistverleihung gelegentlich distanziert werden, so ist daraus nichts für die urchristliche Historie oder eine älteste Gemeindeanschauung zu entnehmen. Diese Stellen beweisen im Gegenteil nur etwas für die lukanische Konzeption und ihre tragenden dogmatischen Überzeugungen und Konstruktionen. Es ist ein Unglück, daß die Exegese der Akta fast allgemein die lukanische Darstellung mehr und eher als Quellenbericht denn als Komposition des Schriftstellers und Theologen Lukas gelesen hat. Dadurch geriet sie dahin, die seltsamsten historischen Gegebenheiten zu konstatieren und die grundlegenden lukanischen Voraussetzungen zu verkennen, welche die Darstellung erst erhellen.

Zweitens: Von dem zu 8, 14 ff. Festgestellten her löst sich nun ganz von selbst das Problem in 18, 25. Es liegt hier sehr ähnlich wie dort. Apollos taucht aus völligem Dunkel plötzlich vor uns auf, und Lukas ist es bereits genau so ergangen. Er konnte den Alexandriner nicht wie die Sieben, Barnabas und Paulus Jerusalem zu- oder gar unterordnen. Er konnte ihn aber ebensowenig als Lehrer der Kirche wirken lassen, solange er ihn nicht auf irgendeine Weise der apostolischen Gemeinschaft eingegliedert hatte[1]. Denn dann hätte er all denen, die sich in seiner Zeit aus dem kirchlichen Verband lösten, geradezu eine urchristliche Gestalt als Vorbild und Berufungsobjekt angeboten. Er hat sich aus der Klemme gezogen, indem er Apollos von den Paulusgefährten Aquilas und Priscilla wenigstens Nachhilfeunterricht erteilen ließ. Denn den Pneumatiker und bekannten Missionar wiedertaufen zu lassen, hat er offensichtlich nicht gewagt. Die Frage war, an welchem Punkte der Unterricht erfolgen sollte. Da halfen die Ephesusjünger weiter. Wenn sie nur die Johannestaufe empfangen hatten, ließ Apollos sich ihnen wenigstens darin zugesellen[2]. So ist es zu der Fiktion von 18, 25 gekommen.

Drittens: Nun begreift sich auch der Zusammenhang der beiden Geschichten in 18, 24 ff. und 19, 2 ff. Denn wie die zweite die erste beeinflußt hat, so ist das Umgekehrte nicht weniger geschehen. Wir haben zu zeigen versucht, weshalb Lukas nicht gut die Existenz einer Täufergemeinde herausstellen konnte. Die Möglichkeit, Johannesjünger zu Christen in embryonalem Zustand werden zu lassen, hatte er, nachdem er zuvor Apollos zu einem Verwandten der Ephesusjünger gemacht

[1] Scharf haben das nur Wellhausen S. 38 und Loisy S. 710 ff. gesehen. Preisker S. 303 trägt zu Unrecht aus 1. Kor. die Konkurrenz zu Paulus ein, die Lukas nicht interessiert hat.

[2] So auch Wendt S. 270 Anm. 3.

hatte. Es konnte nun eine regelrechte communicatio idiomatum stattfinden: Der christliche Pneumatiker wurde zu einem, der nur um die Johannestaufe wußte. Im Ausgleich dazu wurden die Johannesjünger zu nicht ausgereiften Christen. Vielleicht hat Lukas sie auch nur deshalb nach Ephesus versetzt, um solchen Ausgleich an der Stätte der Apolloswirksamkeit vornehmen zu können. Denn Täufergemeinden sind uns sonst ja nur für Palästina und Syrien bezeugt[1].

Viertens: Wenn die vorgenommene Rekonstruktion, welche die Probleme unseres Textes ebenso ungezwungen wie vollständig löst, zutrifft, so ist die ganze Darstellung aufs stärkste vom Schriftsteller und Theologen Lukas selber gestaltet worden. Wir sehen dann hier geradezu exemplarisch in seine Arbeitsweise und ihre Motive hinein. Unsere Geschichte verrät wie all diejenigen, die sich mit ihr berühren, eine ideologische Geschichtstheologie. Für sie ist kennzeichnend, daß sie das Postulat der Una sancta auf dem Grunde der apostolischen Gemeinschaft als historische Realität in die Vergangenheit zurückträgt und daraus umgekehrt die Legitimität ihrer Ansprüche für die eigene Gegenwart erweist. Lukas hat Geschichte übermalt und konstruiert, um die Una sancta apostolica gegenüber dem Zugriff der Gnostiker und Häretiker seiner Tage zu verteidigen. Man kann ihn nicht als Historiker verstehen, wenn man ihn nicht zuerst als Theologen versteht. Als Theologe will er aber von seiner Lehre über die legitime Kirche verstanden werden.

Πάρεσις und ἔνδειξις

Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre

Von Werner Georg Kümmel

Aus der Festschrift für Walter Bauer zum 75. Geburtstag am 8. August 1952

Die Frage nach dem inneren Zusammenhang von Gottes Heilstat in Jesus Christus und der Rechtfertigung des Glaubenden in der Verkündigung des Paulus ist auch darum noch immer stark umstritten, weil das grammatische Verständnis der grundlegenden Aussage Rm 3, 25 f. weit auseinander geht. Die von der Mehrzahl der Übersetzer und Ausleger vertretene Auffassung tritt besonders deutlich hervor in einer neueren Paraphrase: „In ihm (Christus) hat Gott die Sühne dargestellt, die

[1] Preuschen S. 115, Goguel S. 318.

der Glaube erlangt und die sein Blut verbürgt. Sühne aber war nötig, wenn Gott seine Gerechtigkeit beweisen wollte angesichts der Sünden, die früher, unter Gottes Langmut, geschehen waren. Nun ist er frei, seine Gerechtigkeit zu erweisen in der jetzt gekommenen Zeit. So ist er beides: gerechter Gott und einer, der Gerechtigkeit schenkt, – und das jedem, der aus Glauben an Jesus zu ihm kommt"[1]. Nach dieser Deutung des Textes nimmt Paulus an, daß Gott die sündigen Menschen ohne Gegenleistung gerechtsprechen wollte, daß er das aber nur *konnte,* ohne seine Gerechtigkeit zu gefährden, wenn er die Sünden durch Christus sühnen ließ und so seine Gerechtigkeit bewies. Man nimmt bei dieser Deutung in der Regel an, daß *πάρεσις* „das Hingehenlassen" und *ἔνδειξις* „die Beweisführung" bezeichne, setzt damit aber zugleich eine nicht geringe Anzahl von Vorstellungen voraus, die dem Paulus sonst durchaus fremd sind (Gott muß seine Gerechtigkeit *beweisen;* Gott hat die Sünden bisher ungestraft hingehen lassen; *δικαιοσύνη θεοῦ* bezeichnet hier die Eigenschaft des Gerechtseins Gottes, Gott gibt seine Gerechtigkeit als einen zu erkennenden Tatbestand kund). Weil diese Vorstellungen im Rahmen der paulinischen Theologie als Fremdkörper wirken, vertreten manche Ausleger eine völlig andere Übersetzung, die schon Luther beabsichtigt zu haben scheint[2] und die C. A. A. Scott besonders klar zum Ausdruck bringt: „Whom God publicly set forth

---

[1] Das ewige Wort. Die Bibel in neuer Auswahl und Ordnung für jedermann, 1941, 394. Dasselbe Verständnis vertreten z. B. Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer, 1910, 183 ff.; P. Althaus, Der Brief an die Römer, 1932, 26 ff.; C. H. Dodd, The Epistle of Paul to the Romans, 1932 (=^{12}1949), 55 ff.; Th. Haering, Der Römerbrief des Apostels Paulus, 1926, 45; O. Bardenhewer, Der Römerbrief des heiligen Paulus, 1926, 57 ff.; E. Brunner, Der Römerbrief, o. J. (1938), 22 ff.; E. Gaugler, Der Römerbrief 1. Teil, 1945, 82. 88 ff.; Übersetzungen von Weizsäcker und L. Albrecht, z. St.; Zürcher Bibel 1931; Moffat's Translation (abgedruckt bei C. A. A. Scott, Christianity according to St. Paul, 1927, 61); H. J. Holtzmann, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie II, ^{2}1911, 108. 118; P. Feine, Theologie des Neuen Testaments, ^{5}1931, 197; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1. Lief. 1948, 47. 190; W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments . . ., ^{4}1952. 328. 475; R. Steiger, Die Dialekitk der paulinischen Existenz, 1931, 199; P. Karner, Rechtfertigung, Sündenvergebung und neues Leben bei Paulus, Ztschr. f. Syst. Theol. 16, 1939, 550; V. Taylor, Great Texts Reconsidered, Expository Times 50, 1938/39, 295 ff. usw. – Unzugänglich blieb mir S. Lyonnet, De Justitia Dei in Epistula ad Romanos, 1947.

[2] Luthers Werke, Weim. Ausg. Deutsche Bibel 7, 39 (= Deutsche Bibel von 1546): „Welchen Gott hat furgestellt zu einem Gnadenstuel, durch den glauben in seinem Blut, da mit er die Gerechtigkeit, die für ihm gilt, darbiete, in dem, das er Sünde vergibt, welche bis an her blieben war, unter göttlicher gedult, auff das er zu diesen zeiten darböte die Gerechtigkeit, die für ihm gilt, Auff das er allein Gerecht sey, und gerecht mache den, der da ist des Glaubens an Jhesu". Von 1522 bis 1527 hatte Luther noch statt „darbiete" und „darböte" geschrieben: „beweyse" und „beweysete", was weniger eindeutig ist.

dying a bloody death as one exercising reconciling power through man's faith in Him, with a view to conferring a righteousness of His own, through the overlooking of past sins by the forbearance of God, with a view, I say, to conferring His righteousness at this very moment, and to His being righteous and at the same time declaring righteous him who founds on faith in Jesus"[1]. Nach diesem Verständnis des Textes ist von einem wirkenden Kundwerden der göttlichen Gerechtigkeit die Rede, nicht von einer Beweisführung Gottes, und dieses Kundwerden vollzieht sich durch die Vergebung, die Gott mittels des Todes Christi wirkt; Voraussetzung dieses Verständnisses ist aber, daß *πάρεσις* „Erlaß" bezeichnet und *ἔνδειξις* das „Kundwerden". Gegen diese Übersetzung haben sich freilich neuerdings gewichtige Stimmen erhoben, die mit lexikographischen Gründen die Unhaltbarkeit dieser Übersetzung nachweisen und damit die von der Mehrzahl der Forscher vertretene Deutung auf sprachlichem Wege sichern wollen[2]. Soll darum die Frage nach dem richtigen Verständnis von Rm 3, 25 f. befriedigend beantwortet und geklärt werden, ob die aus sachlichen Gründen problematische Auslegung der Mehrzahl der Forscher wirklich die einzig haltbare ist, so muß man von einer genauen Prüfung der Bedeutung der beiden umstrittenen Begriffe *πάρεσις* und *ἔνδειξις* ausgehen und versuchen, von da aus die richtige Übersetzung und damit die richtige Auslegung des Textes zu gewinnen[3].

Das offenbar nicht häufige Wort *πάρεσις* begegnet in der gesamten griechischen Bibel nur an unserer Stelle, so daß sein Sinn nur durch die Heranziehung außerbiblischer Belege festgestellt werden kann[4]. Während Liddell-Scott (neben den Sonderbedeutungen „Lähmung" und „Vernachlässigung") die beiden Bedeutungen „Entlassung, Befreiung" und „Schulderlaß" anführen, nennt W. Bauer nur „das Hingehenlassen,

---

[1] C.A.A. Scott, a.S. 155 Anm. 1 a.O., 72. Vgl. ferner H. Lietzmann, An die Römer, [4]1933, 48 ff.; K. Barth, Der Römerbrief, [5]1929, 79 ff.; W. Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus, 1932, 86 ff.; H.-D. Wendland, Die Mitte der paulinischen Botschaft, 1935, 31; E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments, [4]1948, 125; A. Nygren, Der Römerbrief, 1951, 118 ff.

[2] V. Taylor, a. S. 155 Anm. 1 a.O.; J. M. Creed, *Παρεσις* in Dionysius of Halicarnassus and in St. Paul, Journ. of Theol. Stud. 41, 1948, 28 ff.

[3] Die folgende Untersuchung soll die in meinem Aufsatz „Jesus und Paulus", Theol. Bl. 19, 1940, 227 f. gegebenen Andeutungen fortführen (vgl. auch M. Dibelius-W.G. Kümmel, Paulus, 1951, 105 f.).

[4] Die Vulgata übersetzt: *ad ostensionem iustitiae suae propter remissionem praecedentium delictorum in sustentione Dei.* Die Übersetzung der Peschitta מטל חטהין דמן קדים חטין באתרא דיהב לן אלהא במגרת רוחה = „wegen unserer Sünden, die wir vorher begingen in der Frist, die uns Gott gab in seiner Langmut" läßt *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* aus und gibt *διὰ τὴν πάρεσιν* überhaupt nicht wieder oder am Ende durch „in seiner Langmut".

Ungestraftlassen“[1]. Nun kann nicht zweifelhaft sein, daß die Bedeutung „Laufenlassen, Freilassung“ einmal gelegentlich begegnet (Plutarch, Comp. Dion. Brut. 2 *Δίωνα δ' ἡ Διονυσίου πάρεσις ἐκ Συρακουσιῶν καὶ τὸ μὴ κατασκάψαι τοῦ προτέρου τυράννου τὸν τάφον ἐπαίτιον μάλισα πρὸς τοὺς πολίτας ἐποίησεν*). Aber an sämtlichen übrigen Stellen ist die Bedeutung „Erlaß“ völlig sicher. Das gilt dort, wo *πάρεσις* ausdrücklich den Schulderlaß bezeichnet[2], das gilt aber auch für die seit J. J. Wettstein zu Rm 3, 25 angeführte Stelle Dionysius Halic. Antiqu. Romanae VII, 37, 2 (S. 1393 ed. Reiske; vol. III, 56 ed. C. Jacoby): *παρὰ δὲ τῶν δημάρχων πολλὰ λιπαρήσαντες τὴν μὲν ὁλοσχερῆ πάρεσιν οὐχ εὕροντο τὴν δ' εἰς χρόνον ὅσον ἠξίουν ἀναβολὴν ἔλαβον*[3]. Freilich hat J. M. Creed[4] nachweisen wollen, daß *πάρεσις* hier nicht Äquivalent zu *ἄφεσις* sei, da Dionysius für die Lossprechung sonst *ἄφεσις* gebrauche (VII, 34, 2 S. 51, 2; VII, 46, 2 S. 69, 12); vielmehr bezeichne *πάρεσις* hier die Niederschlagung eines Prozesses, die zugunsten seiner Verschiebung nicht erreicht wurde. Aber so richtig es ist, daß *πάρεσις* in der zitierten Stelle nicht „*Schuld*erlaß“ bezeichnet, so eindeutig bezeichnet es doch das Fallenlassen eines geplanten Prozesses[5], und der Sinn von „passing over“ ergibt sich aus dem Sprachgebrauch des Dionysius darum keineswegs. Vielmehr hat *πάρεσις* an allen genannten Stellen zweifellos den Sinn „Erlaß, Fallenlassen“, den auch bereits die Vulgata in Rm 3, 25 voraussetzt. Und dieser Sinn von *πάρεσις* wird auch durch den Sprachgebrauch von *παριέναι* nahegelegt. Das Verbum hat einerseits die Bedeutung „übergehen, nicht beachten“, aber ebenso eindeutig bezeichnet es „erlassen, aufgeben“[6]. Die lexikographi-

---

[1] H. G. Liddell-R. Scott-H. S. Jones, A Greek-English Lexicon, 1940, 1337; W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments . . ., [4]1952, 1140.

[2] *Χρημάτων πάρεσις* Phalaris, Ep. 81, 1 (nach Liddel-Scott, s. Anm. 2) und Berl. Griech. Urk. 624, 21 (nach W. Bauer, Wörterbuch[4], 1140) (beide Texte waren mir im Original nicht zugänglich).

[3] Auch in dem in der 4. Aufl. des Wörterbuchs von W. Bauer neu mitgeteilten Text Dio Chrysost. 30 (80), 19 (ed. J. de Arnim II, 299) hat *πάρεσις* zweifellos den Sinn „Erlaß, Erleichterung“ (*τινὰς μέντοι καὶ λίαν ὀλίγους πάρεσίν τινα ἔχειν ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ δεδέσθαι μέν, ἐλαφρῶς δὲ πάνυ δι' ἐπιείκειαν*).

[4] A. S. 156 Anm. 2 a. O.

[5] R. Bultmann, Theol. Wörtbch. z. NT I, 508 macht darauf aufmerksam, daß der gleiche Gegensatz von Erlaß und Aufschub von Philo, in Flacc. 84 durch *ἄφεσις παντελής* und *ὑπέρθεσις* wiedergegeben wird.

[6] Dionysius Halicarn II, 35, 4 ed. Jacoby *παρίεμεν αὐτοῖς τὴν ἁμαρτάδα ταύτην ἀζήμιον* und nehmen ihnen nichts vom Besitz usw. weg; Lykurg, c. Leocr. 9 ed. Blass *παρεῖσθαι δὲ τὴν ὑπὲρ τῶν τοιούτων τιμωρίαν συμβέβηκεν, ὦ ἄνδρες*; Xenophon, Hipparch 7, 10 *τὰ οὖν τοιαῦτα ἁμαρτήματα οὐ χρὴ παριέναι ἀκόλαστα*; Josephus, Ant. XV, 3, 2 § 48ed. Niese *ὁ δὲ τὴν μὲν . . . ἐπ' αὐτοφώρῳ τοῦ δρασμοῦ συνέλαβεν, παρῆκεν δὲ τὴν ἁμαρτίαν*; Aristophanes, ran. 699 (*εἰκὸς ὑμᾶς . . .*) *τὴν μίαν ταύτην παρεῖναι ξυμφορὰν αἰτουμένους*; W. Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones selectae 669, 50 *παρέντες αὐτῶν τὴν ἀπαίτησιν*; ebenda, 444, 16 *τῶν*

sche Untersuchung zeigt also, daß *πάρεσις* weitaus am häufigsten im Sinne von „Erlaß" belegt ist, und daß dieser Sinn durch den Gebrauch des Verbums *παριέναι* im Sinn von „erlassen" auch noch als üblich erwiesen wird, wenn der Gebrauch des Verbums auch die Möglichkeit nicht ausschließt, daß das Substantiv im Sinne von „Hingehenlassen" gebraucht worden sein *kann*. Nur der Kontext kann darum über die Frage entscheiden, welche dieser beiden Bedeutungen in Rm 3, 25 vorliegt.

Für das zweite in unserm Text verschieden übersetzbare Wort *ἔνδειξις* geben Liddell-Scott[1] neben den Bedeutungen „Hinweis" und Beweis" noch die Bedeutung „Erweis des guten Willens" an und zitieren als Beleg Aeschines, Orat. c. Ctesiph. 3, 219 (S. 271 ed. Blass): *ἀπενέχθη γὰρ ἡ κατὰ τοῦδε τοῦ ψηφίσματος γραφή, ἣν οὐχ ὑπὲρ τῆς πόλεως, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς πρὸς Ἀλέξανδρον ἐνδείξεώς με φῆς ἀπενεγκεῖν. πῶς ἂν οὖν ἐγὼ προενδεικνύμην Ἀλεξάνδρῳ*; die bei diesem Sprachgebrauch vorausgesetzte Bedeutung „Erweis, Erweisung" fehlt in Bauers Wörterbuch[2], ist aber zweifellos 2. Kor 8, 24 die nächstliegende; denn hier wird ja nicht gefordert, daß die Korinther beweisen sollen, daß sie Liebe haben, sondern daß sie ihre Liebe wirksam werden lassen sollen[3]. Daß dieser selten bezeugte Sprachgebrauch[4] jedoch häufiger gewesen sein wird, beweist auch hier das Verbum. Denn *ἐνδεικνύναι* heißt zwar häufig „aufzeigen, beweisen", aber ebenso häufig „erweisen, antun, bezeugen". Das gilt für alle Schichten der griechischen Sprache[5], ganz besonders aber für die Septuaginta[6] und das Neue Testament, wo diese Bedeutung Eph 2, 7, 1. Tim 1, 16, 2. Tim 4, 14, Tit 2, 10; 3, 2, Hebr 6, 10 f. unzweifelhaft ist

---

προγεγενημένων ἐτῶν παρεῖσθαι τὰς πόλεις πάσας τῶν τόκων; 1. Makk 11, 35 hat für *πάντα ἐπαρκέσομεν αὐτοῖς* der Codices ℵ und A (wir verzichten auf die Abgabe zu ihren Gunsten) die Rezension Lukians *ἐπαρκῶς παρίεμεν αὐτοῖς*. Die in diesem Zusammenhang häufig genannte Stelle Sir 23, 2 läßt sich nicht sicher erklären und bleibt darum besser außer Betracht.

[1] A. S. 157 Anm. 1 a. O. 558.

[2] A. S. 157 Anm. 1 a. O., [4]475. – Phil 1, 28 liegt zweifellos die Bedeutung „Hinweis" vor. Paulus gebraucht aber das verwandte Wort *ἀπόδειξις* 1. Kor 2, 4 deutlich im Sinn von „Darbietung" (s. C. A. A. Scott, a. S. 155 Anm. 1 a. O., 71).

[3] S. A. Schlatter, Paulus, der Bote Jesu, 1934, 603.

[4] Das Wort fehlt in Septuaginta und Papyri (nach F. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, 1925/31). Philo gebraucht es nur im Sinne von „Beweis".

[5] Thukyd. 4, 126 *τὸ εὔψυχον* (= den Mut) *ἐν τῷ ἀσφαλεῖ ὀξεῖς ἐνδείκνυνται*; Aristoph., Plutos 785 *ἐνδεικνύμενος ἕκαστος εὔνοιάν τινα*; Demosthenes 21, 145 *τῷ σώματι τὴν εὔνοιαν, οὐ χρήμασι οὐδὲ λόγοις ἐνεδείξατο τῇ πατρίδι*; Herodianus, ab excessu divi Marci (ed. L. Mendelssohn) II, 10, 9 (S. 63) *πᾶσαν ἐνεδείκνυντο προθυμίαν καὶ σπουδήν*; Papyr. Oxyrh. III, 494, 9 *εὐνοούσῃ μοι καὶ πᾶσαν πίστιν μοι ἐνδεικνυμένῃ* (zitiert nach J. H. Moulton and G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament, 1914/1929, 211).

[6] Gen 50, 15. 17; Dan 3, 44 *Θ οἱ ἐνδεικνύμενοι τοῖς δούλοις σου κακά*; 2. Makk 13, 9; vgl. Test. Seb. 3, 8.

Es ist daher unbestreitbar, daß *ἔνδειξις* sowohl „Beweis" wie „Erweis", bezeichnen kann[1], und auch hier kann nur der Kontext zeigen, welche Bedeutung jeweils vorliegt.

Wenden wir uns nun Rm 3, 25 f. zu, so ist klar, daß hier Paulus zu einem relativisch angeknüpften Hauptsatz (*ὅν-αἵματι*) zwei parallel gebaute finale Bestimmungen hinzufügt, um dann mit einem konsekutiven Infinitivsatz (*εἰς τὸ . . .*) zu schließen. Der Hauptsatz stellt eine weitere Ausführung zu der in 3, 24 verkündeten Erlösung in Christus Jesus dar, die auf Grund von Gottes Gnade zu einer ohne Gegenleistung geschenkten Rechtfertigung des Sünders führt. Diese Erlösung kommt nach 3, 25 dadurch zustande, daß Gott Christus *προέθετο ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.* Während heute kaum noch bestritten wird, daß *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* entweder zu *προέθετο*[2] oder zu *ἱλαστήριον*[3] zu ziehen ist[4], bleiben *προέθετο* und *ἱλαστήριον* umstritten. *προτίθεσθαι* kommt im Neuen Testament sonst nur im Sinn von „sich vornehmen, vorherbestimmen zu etwas" vor (Rm 1, 13, Eph 1, 9); das Wort hat aber zweifellos auch die Bedeutungen „aufstellen, festsetzen" und „öffentlich kundtun"[5]. Und da seit Rm 3, 21 von einem eschatologischen Handeln Gottes die Rede war, das mit *πεφανέρωται* und *δικαιούμενοι* als gegenwärtiges Geschehen beschrieben wird, kann auch *προέθετο* hier nicht einen Plan Gottes, sondern nur eben dieses eschatologische Handeln Gottes in der Gegenwart beschreiben, muß also durch „hat öffentlich hingestellt" wiedergegeben werden[6]. Paulus redet also davon, daß Gott Jesus dadurch, daß er am Kreuze starb, öffentlich als *ἱλαστήριον* hingestellt hat für den Glaubenden. *ἱλαστήριον* kann an sich sowohl das Versöhnungsmittel wie das Sühnemittel bezeichnen[7]; aber da die Sep-

[1] Es ist also falsch, wenn V. Taylor, a. S. 155 Anm. 1 a.O., 297 für *ἔνδειξις* nur die Bedeutung „demonstration" oder „proof" zugestehen will.

[2] Th. Zahn, a. S. 155 Anm. 1 a.O., 188. [3] H. Lietzmann, a. S. 156 Anm. 1 a.O., 50.

[4] E. Stauffer, a. S. 156 Anm. 1 a.O., 125 übersetzt wieder „durch den Glauben an sein Blut", gibt aber keine Begründung dafür. Dagegen schon Th. Zahn, a. a. O.

[5] S. Belege bei Liddell-Scott, a. S. 157 Anm. 1 a.O., 1536 u. Nr. I, 3–5 und II, 3.

[6] Schon J. J. Wettstein, Novum Testamentum Graecum, 1752 f., z. St. zitierte mit Recht als Parallele für den Sprachgebrauch Thukydides II, 34 *τὰ μὲν ὀστᾶ προτίθενται τῶν ἀπογενομένων* = „die Leichen der Verstorbenen wurden öffentlich ausgestellt"; so wohl auch die Vulgata (*proposuit*). Die Übersetzung „vorherbestimmen" (so die Peschitta קדם שמה) wird von H. J. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit, 1950, 235 f. in dem Sinne verteidigt, daß Paulus hier der Aussage „Gott wird sich das Lamm ersehen" von Gen 22, 8 entgegenstellt: „ihn *hat* Gott zum Sühnopfer ersehen"; der doppelte Akkusativ sei nach der Analogie von *προορίζειν* möglich, und die Kirchenväter stützten diese Auslegung. Aber diese Übersetzung ist darum höchst unwahrscheinlich, weil die Erfüllung dieser *πρόθεσις* Gottes ja gar nicht berichtet wäre, und weil der Leser *im Zusammenhang* schwerlich an einen *vorläufigen* Akt Gottes denkt.

[7] A. Deissmann, *ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΣ* und *ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ*, Ztschr. f. d. Ntl. Wiss. 4, 1903, 193 ff.

tuaginta mit diesem Wort niemals ein Einwirken des Menschen auf Gott, sondern immer das sühnende Handeln Gottes beschreibt[1], ist es äußerst wahrscheinlich, daß Paulus dem Wort den Sinn „Sühnemittel" oder auch „Mittel des versöhnenden Handeln Gottes" geben wollte. Wenn man immer wieder dafür eingetreten ist, daß *ἱλαστήριον* entsprechend dem technischen Sprachgebrauch der Septuaginta auch in Rm 3, 25 den Deckel der Bundeslade bezeichnen müsse (LUTHER: Gnadenstuhl)[2], so ist dagegen einzuwenden, daß der Parallelismus zwischen dem Geschehen an der כַּפֹּרֶת und dem Geschehen beim Tode Christi nur sehr gewaltsam hergestellt werden kann (etwa NYGREN: Gott offenbarte früher seine Gnadengegenwart am Gnadenstuhl, er hat sie jetzt in Jesus Christus geoffenbart), und daß die heidenchristlichen Leser des Briefes auch bei guter Kenntnis des Alten Testaments schwerlich bemerken konnten, daß sie dem ihnen aus der Kultsprache geläufigen Wort *ἱλαστήριον* einen technischen Sprachgebrauch der Septuaginta beilegen sollten. Gott hat demnach nach der Aussage von Rm 3, 25 im Tode Jesu als die Sünden Sühnender gehandelt, und dieses Handeln Gottes ergreift der Glaube[3]. Sachlich muß also 3, 25 a eine genauere Ausführung des 3, 20 f. ausgesprochenen Gedankens *δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται . . . διὰ πίστεως εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας* und ebenso von

[1] Der Nachweis von C. H. DODD, The Bible and the Greeks, 1935, 82 ff. ist überzeugend, daß *ἱλαστήριον* und Verwandte in der griechischen Bibel mit ganz geringen Ausnahmen nicht eine Einwirkung des Menschen auf Gott, sondern die Befreiung des Menschen von der Schuld oder Befleckung ausdrücken, so daß die Übersetzung „propitiation" in Rm 3, 25 aufgegeben werden muß zugunsten von „expiation". Und L. MORRIS, The Use of *ἱλάσκεσθαι* etc. in Biblical Greek, Expository Times 62, 1950/51, 227 ff. kann demgegenüber auch nur nachweisen, daß die Wortgruppe *ἱλάσκεσθαι* immer die Beseitigung des göttlichen Zorns im Auge hat, jedoch so, daß Gott dabei die Initiative in Händen behält.

[2] Diese Übersetzung vertreten noch A. SCHLATTER, Gottes Gerechtigkeit, 1935, 146; E. BRUNNER, a. S. 155 Anm. 1 a. O., 24; E. GAUGLER, a. S. 155 Anm. 1 a. O., 82. 89; K. BARTH, a. S. 156 Anm. 1 a. O., 79 („Versöhnungsdecke"); E. BÜCHSEL, Theol. Wörtbch. z. NT III, 322; A. NYGREN, a. S. 156 Anm. 1 a. O., 118 f. – A. NYGREN, Christus der Gnadenstuhl, In memoriam E. Lohmeyer, 1951, 89 ff. hat diese Übersetzung damit gerechtfertigt, daß dieser technische Sprachgebrauch sich an der zweiten Stelle findet, wo das Wort im Neuen Testament vorkommt, Hebr 9, 5, und daß im Gegensatz zum verborgenen „Gnadenstuhl" des alttestamentlichen Kultus hier davon die Rede ist, daß der Gnadenstuhl „offen hingestellt" worden ist. – T. W. MANSON, *ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ*, Journ. of Theol. Stud. 46, 1945, 1 ff. möchte die Bedeutung „Sühneplatz" annehmen und dann auch eine Beziehung auf das Besprengen der Bundeslade durch den Hohepriester am Versöhnungstage heraushören. Aber *ἱλαστήριον* heißt nicht „Sühneplatz", und die Beziehung des Ausdrucks auf das hohepriesterliche Handeln am Versöhnungstag konnten die Leser unmöglich heraushören (W. D. DAVIES, Paul and Rabbinic Judaism, 1948, 239 ff. will im Gegensatz zu Manson nur an einer allgemeinen Beziehung auf den Versöhnungstag festhalten). – Die Übersetzung „Sühnealtar" (so E. STAUFFER, a. S. 156 Anm. 1 a. O.) ist ohne Parallele.

[3] Zu diesem Gebrauch von *διὰ πίστεως* vgl. Rm 3, 22. 28.

3, 24 *δικαιούμενοι τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* sein: Gott hat seine Gerechtigkeit kundgetan, indem er durch die Erlösung in Christus die Rechtfertigung des Sünders wirksam werden ließ, d. h. indem er Christus durch seinen Tod die Sünden sühnen ließ und dadurch den Glaubenden von der Schuld befreite. Bis hierher zeigt 3, 21 ff. also einen einheitlichen Gedankengang, der noch dazu in Rm 5, 8–10 seine Parallele hat. Denn auch da ist das Sterben Christi, das dem Zorn Gottes von Gott her ein Ende setzt, als sühnend verstanden, und der sündige Mensch wird durch Christi stellvertretenden Tod von der Notwendigkeit des eigenen Sterbens befreit. Warum Gott so gehandelt hat, wird dabei zunächst nicht gesagt, deutlich ist nur, daß die Wirksamkeit dieses göttlichen Handelns „für uns" an den Glauben gebunden ist, der im Tode Jesu Gott sühnend wirksam sieht.

Aber nun folgen ja zwei parallel gebaute Finalbestimmungen, die das Motiv dieses göttlichen Handelns anzeigen. Da die Übersetzung und Deutung des ersten dieser Finalsätze umstritten ist, wird man sich zweckmäßig zuerst dem zweiten zuwenden: Gott wollte durch den Sühnetod Christi seine Gerechtigkeit in der Gegenwart aufzeigen, und die Folge dieses Aufzeigens war, daß sich Gott als gerecht Handelnder zeigte und zugleich den Glaubenden gerecht sprach. *δικαιούνη θεοῦ* hatte bisher im Römerbrief Gottes rechtfertigendes, Gerechtigkeit schaffendes, den Menschen gerecht sprechendes Handeln beschrieben (1, 17, 3, 21 f.), hatte also Gottes Gerechtigkeit im Sinne der Gerechtigkeit, die Gott hat und gibt, bezeichnet[1]. Deutet man nun *ἔνδειξις* im Sinne von „Beweis", so muß hier gesagt sein, daß Gott seine Gerechtigkeit beweisen wollte, und *δικαιοσύνη θεοῦ* muß dann im Gegensatz zum Bisherigen Gottes Eigenschaft des Gerechtseins ausdrücken. Schon dieser Wechsel in der Bedeutung von *δικαιοσύνη θεοῦ* im Verlaufe weniger Verse wäre auffällig. Dazu kommt, daß im Zusammenhang, der von einer Gnadentat Gottes und von Gottes rechtfertigendem Handeln sprach, der Gedanke einer Beweisführung durch Gott höchst auffällig wäre, zumal ja keineswegs deutlich gesagt wäre, wem gegenüber Gott diesen Beweis führen wollte. Und schließlich wäre *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* bei dieser Übersetzung schwer verständlich. Denn wenn auch *ὁ νῦν καιρός* nicht Wechselausdruck für „dieser Aeon" sein kann[2], weil ja Paulus mit *νυνί* 3, 21, das durch *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* aufgenommen wird, nicht den gesamten vergehenden gegenwärtigen Aeon, sondern gerade den eschatologischen *καιρός* der Gegenwart bezeichnet (Gal 4, 4), so ist gerade dann unverständlich,

[1] S. G. Schrenk, Theol. Wörtbch. z. NT. II, 205 f.

[2] Gegen H. Sasse, Theol. Wörtbch. z. NT. I, 206; richtig W. Bauer, Wörterbuch[4] (s. S. 157 Anm. 1), 715.

warum Gott in der Gegenwart seine Gerechtigkeit *beweisen* wollte, man schöbe denn den Gedanken ein, daß diese Gerechtigkeit gerade jetzt besonders angezweifelt worden sei, wovon der Text aber nichts sagt. Ist die Übersetzung von *ἔνδειξις* mit „Beweis" hier darum unwahrscheinlich, so ergibt andererseits die Deutung „Erweis, Erzeigung" hier einen guten Sinn: Gott hat durch Jesu Tod für die Glaubenden die Sünden gesühnt, weil er in der Gegenwart, in der er aus freien Stücken (*εὐδόκησεν* 1. Kor 1, 21) seine Gnade erzeigen wollte, seine Gerechtigkeit sich auswirken lassen wollte, und die Folge dieses rechtfertigenden Handelns Gottes in der Gegenwart ist nun, daß Gott gerecht ist als die Sünden Sühnender und darin seine Gnade Erweisender, und daß er Gerechtigkeit spendet als der, der den Glaubenden *δωρεάν* rechtfertigt. Voraussetzung dieses Verständnisses ist freilich, daß Paulus mit *δικαιοσύνη θεοῦ* das den Sünder rettende Handeln des gerechten Gottes bezeichnet, doch trifft diese Voraussetzung zweifellos zu[1]. Der zweite Finalsatz gibt also als Ziel des sühnenden Erlösungshandelns Gottes in Christus Gottes Willen an, seine Gerechtigkeit zur Tat werden zu lassen und so den Glaubenden in diese Gerechtigkeit hineinzuziehen.

Mußte diese Auslegung noch unsicher bleiben, weil der Sinn von *ἔνδειξις* nur als wahrscheinlich erschlossen werden konnte, so muß sich angesichts des ersten Finalsatzes endgültig erweisen, ob dieses vorläufige Verständnis richtig oder falsch ist. Denn auch in diesem ersten Satz (*εἰς ἔνδειξιν . . .*) kann je nach der Übersetzung von *ἔνδειξις* entweder davon die Rede sein, daß Gott seine Gerechtigkeit nachweisen oder daß er sie erzeigen wollte. Doch läßt sich diese Frage beantworten, sobald das richtige Verständnis von *διὰ τὴν πάρεσιν* festgestellt worden ist. Deutet man *πάρεσις* mit der Mehrzahl der Forscher als „Hingehenlassen", so muß der Satz besagen: Gott wollte seine Gerechtigkeit beweisen wegen des Hingehenlassens der früher zur Zeit der *ἀνοχή* Gottes begangenen Sünden. Diese Deutung hat zwei Konsequenzen: 1. Gott hat als Sühnender gehandelt, weil seine Gerechtigkeit angezweifelt war, so daß er sie beweisen wollte oder mußte; 2. Gott mußte auf diese Anzweiflung eingehen, weil er bisher die Sünden hatte hingehen lassen. Beide Konsequenzen sind aber im Rahmen der paulinischen Theologie äußerst problematisch. Denn 1. befremdet angesichts von Rm 9, 19 f. der Gedanke sehr, daß irgend ein Mensch Gottes Handeln in Zweifel ziehen dürfe und

[1] Rm 1, 16. 17 *εὐαγγέλιον δύναμις εἰς σωτηρίαν, δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται*; Rm 3, 24 *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι*; Rm 5, 9 *δικαιωθέντες νῦν* (!) *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι σωθησόμεθα*; ganz besonders Rm 5, 8 *συνίστησιν τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεὸς ὅτι Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν* vgl. mit 3, 24. 25! Vgl. dazu R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1. Lieferung 1948, 277 ff.

daß Gott sich durch solche Zweifel veranlaßt sehen könnte, die Unbegründetheit solchen Zweifels zu „beweisen". Dazu kommt, daß dann auch hier wie in V. 26 *δικαιοσύνη θεοῦ* die göttliche Eigenschaft des Gerechtseins bezeichnen müßte, was dem Kontext widerspräche. 2. Es ist nicht die Anschauung des Paulus, daß Gott bisher die Sünde hat hingehen lassen. Welche *ἁμαρτήματα* Paulus meint, ergibt sich aus der Zufügung *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*. *ἀνοχή* begegnet bei Paulus (und im ganzen Neuen Testament) nur noch Rm 2, 4, wo es eindeutig „Geduld" bezeichnet. Von dieser Bedeutung aus kann man versuchen, die „früher begangenen Sünden" auf die Sünden des einzelnen Menschen vor der Taufe zu beziehen[1]; aber dagegen spricht einerseits, daß Paulus im ganzen Zusammenhang 3, 19 ff. von der Wirklichkeit vor und nach Christus und nicht von der Wende im einzelnen Christenleben redet, und andererseits ganz besonders, daß *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ* durch den Parallelismus mit *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* V. 26 zur Periodenbezeichnung wird, also die *Zeit* der *ἀνοχή* Gottes bezeichnen muß[2]. Die gleiche Periodisierung der Menschheitsgeschichte findet sich 1. Kor 1, 21 (*ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ . . . εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας σῶσαι*) und Gal 4, 3 f. (*ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι . . . ὅτε ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ*). Es ist nun aber keineswegs die Meinung des Paulus, daß Gott zur Zeit der *ἀνοχή* die Sünden habe hingehen lassen; denn er betont Rm 1, 24 ff. deutlich, daß Gott die Menschen immer tiefer in die Folgen ihres Ungehorsams versinken ließ[3], und weist ebenso deutlich darauf hin, daß die Väter, an denen Gott kein Wohlgefallen hatte, „hingestreckt" wurden (1. Kor 10, 5. 8. 10), setzt schließlich auch voraus, daß alle Menschen sterben mußten infolge ihrer Sünden (Rm 5, 12–14) und daß alle Menschen unter dem Gesetz durch die Sünde dem Tod als dem Sold der Sünde ausgeliefert wurden (Rm 7, 13; 6, 23). Die *ἀνοχή* Gottes in der Zeit vor der Sendung Christi besteht so nicht in einem Übersehen der Sünden, sondern in einer Strafe, die nicht vernichtet, sondern zur Umkehr leiten will (Rm 2, 4), in einem geduldigen Tragen, das die Möglichkeit zur Annahme des Rufes Gottes in sich schließt (Rm 9, 22 ff.). So sehr Paulus mit der Vergeltung Gottes in der vorchristlichen Zeit rechnet, so sehr läßt er das endgültige Schicksal dieser Menschen noch offen[4]. Pau-

[1] A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, 215; W. Mundle, a. S. 156 Anm. 1 a. O., 88; C. A. A. Scott, a. S. 155 Anm. 1 a. O., 67. Vgl. auch schon die Übersetzung der Peschitta (s. S. 155 Anm. 4).

[2] So auch W. Bauer, Wörterbuch[4] (s. S. 157 Anm. 1), 132.

[3] Vgl. dazu E. Klostermann, Die adäquate Vergeltung in Rm 1, 22–31, Ztschr. f. d. Ntl. Wiss. 32, 1933, 1 ff.

[4] S. F. V. Filson, St. Paul's Conception of Recompense, 1931, 19 ff.

lus kann darum *πάρεσις* in Rm 3, 25 nicht im Sinne von „Hingehenlassen" gebraucht haben, sondern muß die geläufigste Wortbedeutung anwenden, nämlich „Erlaß". Man kann für oder gegen diese Übersetzung nicht argumentieren mit dem Hinweis auf den sonstigen Sprachgebrauch des Paulus; denn Paulus redet von Gottes Vergebung sonst nur zweimal, und wenn er an diesen beiden Stellen *ἄφεσις* bzw. *ἀφιέναι* gebraucht (Kol 1, 14; Rm 4, 4 = Ps 32, 1!), so ergibt sich daraus kein fester Sprachgebrauch. Zudem ist wahrscheinlich, daß hier Paulus überhaupt eine überlieferte Formel verwendet[1], die er freilich in seinem Sinn interpretiert haben muß. Hat aber *πάρεσις* hier die Bedeutung „Erlaß", so ergibt sich nur ein Sinn, wenn man *διὰ τὴν πάρεσιν* mit „durch den Erlaß" wiedergibt. Es steht ja außer Zweifel, daß *διά* c. acc. im Hellenismus vielfach diesen instrumentalen Sinn erhalten hat[2], und auch das Neue Testament kennt eindeutig diesen Sprachgebrauch (Joh 6, 57; Apk 12, 11; 13, 14). So gebraucht auch Paulus *διά* in diesem Sinne Rm 8, 20 *τῇ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη . . . διὰ τὸν ὑποτάξαντα*[3] und wohl auch Rm 8, 10 *τὸ σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*[4]. Es besteht daher kein Bedenken, in Rm 3, 25 zu übersetzen: „durch den Erlaß der zur Zeit der Geduld Gottes früher begangenen Sünden". Von hier aus entscheidet sich aber nun auch endgültig, daß *εἰς ἔνδειξιν* heißen muß „zum Erweis". Denn der Gedanke wäre unsinnig, daß Gott durch Schulderlaß seine Gerechtigkeit bewiesen

---

[1] Vgl. R. Bultmann, a. S. 162 Anm. 1 a. O., 47. 290 f.; E. Käsemann, Theol. Lit. Ztg. 75, 1950, 226; G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, 1952, 12 Anm. 10; J. Jeremias, Theol. Wörtbch. z. NT. V, 704, Anm. 399.

[2] S. die Belege bei W. Bauer, Wörterbuch [4] (s. S. 157 Anm. 1), 328 unter 4a und b; H. Lietzmann, a. S. 156 Anm. 1 a. O., 51; F. Blass und A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, [7] 1943, § 222; Moulton and Milligan, a. S. 158 Anm. 5 a. O., 146. Vgl. z. B. Dionysius Halicarn. VIII, 33, 3 S. 1579 *ὥσπερ ἐκ ταπεινοῦ μέγας διὰ τοὺς θεοὺς ἐγενόμην*; Aelius Aristides 24, 1 ed. Keil *ὑπὲρ τῶν κατ' ἐμαυτὸν τοῖς θεοῖς ἐπιτρέπω δι' οὓς καὶ τοῦτον ἐσώθην τὸν χρόνον*; Sir 15, 11 *Μὴ εἴπῃς ὅτι Διὰ κύριον ἀπέστην* (= מאל פשעי) usw. – Schon Calvin merkt im Commentarius in Epistolam ad Romanos (Corp. Ref. 77, Op. Calv. 49, Sp. 62 Anm. 2) zu unserer Stelle an: *„Istud διά, si liceat, malim resolvere in per: frigidum enim sensum habebis si causaliter accipias".*

[3] Mit dem *ὑποτάξας* kann nur Gott gemeint sein, da dieser Ausdruck für Adam unmöglich wäre, und dann kann Gott nur als Urheber der Unterwerfung unter die Vergänglichkeit gemeint sein (s. etwa H. Lietzmann, a. S. 156 Anm. 1 a. O., z. St.).

[4] Wenn *σῶμα* und *πνεῦμα* hier nach dem Zusammenhang den irdischen Menschenleib und die durch Gottes Geist geschaffene pneumatische Wesenheit des Christen bezeichnen, so muß *διὰ ἁμαρτίαν* wiedergegeben werden mit „durch die Sünde", während *διὰ δικαιοσύνην* entweder das Gerechtfertigtsein des Christen als Ursache des ihm geschenkten Lebens bezeichnet = „durch" (s. R. Bultmann, a. S. 162 Anm. 1 a. O., 271) oder, weniger wahrscheinlich, die gerechte Tat des Christen als Zeichen des durch den Geist geschenkten Lebens = „im Hinblick auf die Gerechtigkeit" (so M. Dibelius, Vier Worte des Römerbriefs, Symbolae Bibl. Upsal. 3, 1944, 8 ff.).

habe; wohl aber ergibt es einen guten Sinn, daß Gott seine den Sünder rettende Gerechtigkeit sich auswirken lassen wollte dadurch, daß er die nicht endgültig bestraften Sünden der Zeit vor der Sendung Christi vergab. Es wäre also zu übersetzen: „Ihn (Christus) hat Gott als Sühnemittel durch sein Blut öffentlich hingestellt für den Glauben, und dadurch wollte er seine Gerechtigkeit erzeigen, indem er die zur Zeit der Geduld Gottes begangenen Sünden erließ, und er wollte dadurch seine Gerechtigkeit in der Gegenwart erzeigen, um selber gerecht zu sein und den an Jesus Glaubenden gerecht zu sprechen."

Diese Auslegung wird nun von zwei Seiten her bestätigt. Einmal entspricht dieses Verständnis von *ἔνδειξις* dem Offenbarungsbegriff des Paulus. Wo Paulus von Offenbarung redet, redet er nicht von einer Mitteilung von Tatsachen oder von einer Aufklärung, sondern immer von einem Geschehen[1]. Das zeigt sich schon an dem Rm 3, 21 begegnenden Begriff *πεφανέρωται*; denn da ist nicht von einer Mitteilung über die Gerechtigkeit Gottes die Rede, sondern von dem In-Erscheinung-Treten dieser Gottesgerechtigkeit, das sich eben in der *ἀπολύτρωσις* und dem Herausstellen des Sühnemittels (3, 24 f.) vollzog. Und dazu paßt auch der sonstige Gebrauch dieses Verbums bei Paulus (2. Kor 2, 14 neben 2, 15 f.; 2. Kor 4, 10 f. *ἵνα ἡ ζωὴ . . . φανερωθῇ*; Kol 3, 4). Nicht anders verhält es sich mit *ἀποκαλύπτεσθαι*, das Rm 1, 17 ebenso das Wirksamwerden der Gottesgerechtigkeit beschreibt wie 1, 18 ff. die Auswirkung des Zornes Gottes über die Ungerechten, und das im übrigen ebenso für die eschatologische Vollendung gebraucht wird (Rm 8, 18; 1. Kor 3, 13; 2. Thess 2, 3. 6. 8), wie für die Verwirklichung der Glaubensrettung durch die Erscheinung Christi (Gal 3, 23). Dementsprechend bezeichnet *ἀποκάλυψις* eschatologische Ereignisse (Rm 2, 5; 8, 19; 1. Kor 1, 7; 2. Thess 1, 7). Daß die genannten Offenbarungsbegriffe daneben auch die Mitteilung des Offenbarungsgeschehens bezeichnen können (2. Kor 2, 14; Kol 1, 26; 4, 4; 1. Kor 2, 10; Gal 1, 16; Phil 3, 15; 1. Kor 14, 6. 26), widerspricht dieser Tatsache nicht, da auch diese Mitteilung nicht eine Übermittlung von Wissen, sondern Teil des Vollzugs des Offenbarungs*geschehens* ist (vgl. 2. Kor 2, 14 neben 2, 16; Kol 1, 26 neben 1, 28 b; Gal 4, 4 f. neben 1, 16 a). Wenn Paulus darum Rm 3, 25 f. von Gottes Erlösungstat redet, so würde diese Aussage aus dem Rahmen des paulinischen Offenbarungsbegriffs herausfallen, wenn *εἰς ἔνδειξιν* bzw. *πρὸς τὴν ἔνδειξιν* von einer göttlichen Beweisführung und rationalen Demonstration redeten. Völlig dagegen fügt sich dieser Text in das paulinische Denken ein, wenn hier von dem Offenbarungs*geschehen* als dem Sinn des göttlichen Handelns

[1] Vgl. R. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, 1929, 22 und a. S. 162 Anm. 1 a. O., 271.

in Christus die Rede ist, so daß sich von hier aus ebenfalls die Deutung von *ἔνδειξις* im Sinne von „Erweisung" aufdrängt.

Eine letzte Bestätigung des hier vertretenen Verständnisses von Rm 3, 25 f. bietet der Vergleich mit Rm 5, 8 ff. und Kol 1, 19 ff. Es sind die einzigen Stellen, an denen Paulus *αἷμα* im Sinne des Opfertodes für den Tod Christi sonst noch gebraucht (sonst begegnet *αἷμα* als Bezeichnung des Todes Christi nur noch 1. Kor 10, 16; 11, 27 im Zusammenhang mit dem Abendmahl), und an den beiden Stellen Rm 5, 8 ff. und Kol 1, 19 ff. ist ebenfalls von Gottes Handeln in diesem Opfertod die Rede[1]. Nun besagt Rm 5, 8 ff., daß Gott in dem Tod Christi seine Liebe erweist, daß durch diesen Tod unsere Rechtfertigung sich vollzieht und Gottes Feindschaft zu uns Sündern aufgehoben wird. Und Kol 1, 19 ff. wird betont, daß Christus durch seinen Tod Frieden geschaffen und die Feindschaft der Menschen gegen Gott aufgehoben hat, so daß der Tod Christi die Versöhnung der Glaubenden bewirkte. An beiden Stellen ist also auch davon die Rede, daß Gott die Initiative ergriff, um die Feindschaft zu beseitigen, und daß er es tat, indem Christus für uns Sünder starb; in diesem die Feindschaft Gottes aufhebenden Tod erwies Gott seine Liebe, die dem freien Entschluß Gottes (*εὐδόκησεν* Kol 1, 19) entsprang, doch kann nur der Glaube dieses rettende Handeln Gottes ergreifen (Kol 1, 23!). Während der *Begriff* der Sühne an den beiden andern Stellen fehlt, setzen sie diesen Tatbestand aber deutlich voraus und beschreiben das erlösende Handeln Gottes als Sühnehandeln, das der Liebe Gottes und seinem freien Rettungswillen Ausdruck gibt. Darin aber treffen beide Texte mit Rm 3, 24–26 völlig zusammen. Es darf darum als erwiesen gelten, daß Paulus in Rm 3, 25 f. sehr wohl den Tod Jesu als Sühneopfer betrachtet und gerade darin Gottes rettende Gerechtigkeit sich auswirken sieht. Aber es ist ein freies, „törichtes" Handeln Gottes (1. Kor 1,21), und Paulus liegt es völlig fern, dieses Handeln Gottes in irgend einer Weise als ein notwendiges Handeln zu beschreiben, dessen Notwendigkeit erklärbar wäre und dem Gott sich unterziehen *müßte*[2]. Die Anselmsche Satisfaktionstheorie hat darum bei Paulus nicht einmal einen Ansatzpunkt[3], und Rm 3, 25 f. fügt sich in jeder Hinsicht in die paulinische Verkündigung ein. Paulus will auch in die-

[1] S. G. Wiencke, Paulus über Jesu Tod. 1939, 57 ff.

[2] Gegen eine Auslegung, die Gott „in eine Zwangslage geraten" läßt, „in der er sich selbst behaupten mußte", wenden sich A. Schlatter, a. S. 160 Anm. 2 a.O., 149, G. Wiencke, s. vor. Anm., 82 ff.; vgl. aber auch schon W. Wrede, Paulus, ²1907, 77.

[3] Gegen H. Lietzmann, a. S. 156 Anm. 1 a. O., 50. Auch E. Brunner, Die christliche Lehre von der Schöpfung und Erlösung (Dogmatik II), 1950 bekämpft das „muß" Anselms, behauptet dann aber doch ein aposteriorisches „muß", das aber auch mehr sagt, als der Text des Paulus erlaubt (S. 342 ff.).

sem Text Gottes Handeln nicht erklären oder seines törichten Charakters durch Sinngebung entkleiden, Paulus will vielmehr auch hier nur verkündigen und bezeugen, was Gott getan *hat,* was Gott zu dieser Tat trieb. In den überlieferten Begriffen der Rechtfertigung und Sühne bezeugt Paulus das *eine* Evangelium: der gerechte Gott *hat* die Schuld der sündigen Menschheit gesühnt und *schenkt* darum den Glaubenden seine Gerechtigkeit. „Denn das Wort vom Kreuz ist uns, die gerettet werden, Kraft Gottes" (1. Kor 1, 18).

Zum Problem der Ethik bei Paulus

Rechtsnahme und Rechtsverzicht (1. Kor. 6, 1–11)[1]

Von Erich Dinkler

Aus dem Gesamtkreis der paulinischen Ethik soll ein Abschnitt herausgenommen und im Zusammenhang untersucht und interpretiert werden, um die Gefahr eines willkürlichen Sammelns und Zuordnens von Einzelversen in ein von einem Bearbeiter aufgestelltes System zu vermeiden. Die Eigenart der Konzeption eines Autors kann nur dann sichtbar gemacht werden, wenn wir die Exegese ganzer Sinnabschnitte uns zur Basis nehmen. Dieser anerkannte methodische Grundsatz ist bei der Bearbeitung der Ethik des Neuen Testamentes oder auch des Paulus letzthin leider wenig befolgt worden, und dadurch ist – wie ich meine – mehr der jeweilige Autor der Monographie als der eigentliche Autor der Quellen zu Wort gekommen[2]. Wir bringen im folgenden eine Exegese von I. Kor. 6, 1–11, also einem in sich geschlossenen Abschnitt, der das grundsätzliche Problem der paulinischen Ethik an einem konkreten Beispiel sichtbar werden läßt.

I

Unser Abschnitt steht im Zusammenhang von Ausführungen, die das *Verhältnis des Christen zur Welt* betreffen, ja das *Verhältnis von Gemeinde und Gesellschaft.* 'Glaube und Welt' – so könnte man auch das

[1] Nachstehende Arbeit wurde für eine Festschrift zum 70. Geburtstag des Kirchenhistorikers Professor Dr. Ken Ishiwara, Tokyo, verfaßt und sei ihm auch hier gewidmet. Eine kürzere Fassung von Teil I und II dieses Aufsatzes wurde beim Jahrestreffen der Society of Biblical Literature and Exegesis am 29. Dezember 1951 in New York vorgetragen.

[2] Vgl. z. B. L. H. Marshall, The Challenge of New Testament Ethics, 1947 und Lindsey Dewar, An Outline of New Testament Ethics, 1949.

von Paulus seit Kap. 5 behandelte Thema bezeichnen. Es war brennend geworden, weil die Forderung der eschatologischen Predigt *μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ* (Rm 12, 2) nicht durchgehalten wurde, weil die falsche Sicherheit des *πνεῦμα*-Besitzes zur Verwechslung von Freiheit und Libertinismus führte. Zudem harrte es einer Antwort, weil einfach das Weiterlaufen der Geschichte dieser Welt konkrete Entscheidungen fürs Leben verlangte, da die *ἡμέρα ἐκείνη* mit der erwarteten Lösung der Verwicklungen ausblieb. Mit Kap. 5 des 1. Korintherbriefes beginnend hat Paulus solche Entscheidungen für die sichtbar werdende Krise von *πίστις* und *κόσμος* der korinthischen Gemeinde vorgelegt.

Zunächst handelte es sich um die Erörterung eines Falles von Blutschande (5, 1–5), der eine allgemeine Mahnung zur Reinhaltung der Gemeinde folgte (5, 6–8), während die Schlußverse (5, 9–13) aufklären, was durch Anweisungen im Vorbrief (V. 9) offenbar mißverstanden worden war: nämlich das Verhältnis der Christen zur Welt. In diesem Zusammenhang gebraucht Paulus in den beiden Schlußversen dreimal das Verb *κρίνειν*, das offenbar den Anlaß gab und die Verbindung herstellte, am *κρίνεσθαι* unter Christen vor den Augen der Heiden das angeschnittene Thema weiterzuführen[1], zumal 5, 12 ablehnt, daß Christen über die Draußenstehenden richten und nun 6, 1 ff. die Umkehrung, daß Christen sich von Draußenstehenden Recht holen, abgewiesen wird. So deutlich auch diese Verbindung zum vorhergehenden Abschnitt sich erklärt und auch in der Stichwort-Assoziation für Paulus typisch ist, so ist doch zunächst ohne Zweifel auffallend, daß in 6, 12 ff. das *πορνεία*-Thema von Kap. 5 wiederaufgenommen wird und somit unser Abschnitt trennend zwischen sachlich zusammenpassenden Passagen steht. Auffallend ist weiter die verschiedene Behandlung der *πορνεία*-Fragen in Kap. 5, wo sie scharf und verurteilend, ja peremptorisch ist, und in Kap. 6, 12 ff., wo der Apostel diskutiert, wo er theologisch zu überzeugen versucht und ein im Vergleich zu Kap. 5 milder Tenor die christologisch-ethische Argumentation beherrscht. Freilich wird man auf Grund solcher Beobachtungen keine Teilungshypothesen aufstellen dürfen, zumal bei genauer Prüfung der verschiedene Ton sich aus der Verschiedenheit der diskutierten Fälle erklärt[2]. Handelt es

[1] Ebenso A. Robertson-A. Plummer, First Epistle of St. Paul to the Corinthians (ICC), 1911, p. 109, sowie W. G. Kümmel in H. Lietzmann, An die Korinther I/II, 4. Aufl., 1949, S. 175, während J. Weiss, Der erste Korintherbrief, 1910, S. 145 in 5, 10: *πλεονέκται καὶ ἅρπαγες* . . . die Vorbereitung auf Kap. 6 sehen möchte.

[2] Vgl. besonders die vorsichtige Argumentation der Quellenscheidung bei Joh. Weiss, a. a. O., S. 145 u. 156 f. Absolut unbegründet ist die These von Hawkins, The Recovery of the historical Paul, 1943, p. 170, der die Verse 9–11 als späteren Zusatz erklärt.

sich doch im ersten Fall um Blutschande, also um eine auch vor heidnischem Recht widergesetzliche Verbindung, im zweiten Fall aber um Dirnenverkehr, der nach heidnischer Auffassung legal war. Was aber die Trennung der *πορνεία*-Themata durch unsern Abschnitt 6, 1–11 angeht, so wird dieser Anstoß bereits geringer, sobald man einsieht, daß Kap. 6, 12 ff. sachlich zu Kap. 7 gehört und deshalb die Cäsur und Kapiteleinteilung in der jetzigen Anordnung falsch ist. Der Anstoß würde vollends fallen, sofern Paulus in der Anordnung der Beispiele seit Kap. 5 dem Antwortschreiben der Korinther auf seinen 'Vorbrief' folgt. Doch läßt sich eine solche Vermutung nicht beweisen, so deutlich auch in Kap. 7, 1 diese Antwort erwähnt und am Schluß von Kap. 5 vorausgesetzt wird. Dennoch ist kein gewichtiger Grund zu erkennen, die jetzige Themenfolge in Kap. 5–7 als gestört anzusehen und hier einen Redaktor zu wähnen.

Die inneren Zusammenhänge des Abschnitts 6, 1–11 zeigen keine besonderen textkritischen oder philologischen Schwierigkeiten. Wir haben drei sich heraushebende Motivgruppen:

1. Verse 1–6: Rechtsschwierigkeiten unter Christen sind innerhalb der Gemeinde und nicht vor heidnischen Gerichten zu schlichten.
2. Verse 7 u. 8: Das eigentliche 'Recht' des Christen ist das 'Unrechtleiden'.
3. Verse 9–11: Unrechttuende werden keinen Anteil an der Gottesherrschaft haben. Ihr aber seid ja gerecht, denn ihr seid getauft.

Der ganze erste Absatz der Verse 1–6 ist in fragender Form verfaßt. Es sind Fragen, die nicht etwa auf eine Antwort in einem neuen Brief warten, sondern die infragestellen und eine Antwort durch die Entscheidung des Befragten, durch dessen Verhalten, erheischen. Vers 1 stellt den konkreten Anlaß der Ausführungen heraus: *τολμᾶν* bezeichnet das Wagen als etwas Frivoles, Unverschämtes, ja Provozierendes. *πρᾶγμα* ist technischer Ausdruck für Rechtshändel und zwar für Zivilprozesse, Erbschaftsforderungen u. ä.[1]. *κρίνεσθαι ἐπί τινος* ist gleichfalls ein technischer Ausdruck der Rechtssprache und mehrfach in der Profangraecitaet und auch LXX belegt: vor Gericht streiten[2], wobei das Grundverb *κρίνειν* die Bedeutung mitgibt: sich vor Gericht auseinandersetzen zur Scheidung von Recht und Unrecht.

---

[1] Vgl. den analogen Gebrauch in I. Thess. 4, 6 und beachte den Zusammenhang: *πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*. Lietzmann, a. a. O., S. 25 verweist auch auf Preisigke, Wörterbuch 2, 349.

[2] Vgl. Robertson-Plummer in ICC p. 110 u. J. Weiss, a. a. O. S. 146 A. 1.

Dieses wagt man nun frivolerweise *ἐπὶ τῶν ἀδίκων*, also vor den Ungläubigen, vor den nicht Gerechtfertigten und deshalb Ungerechten. Die in Vers 6 verwendete Form: *καὶ τοῦτο ἐπὶ ἀπίστων* zeigt an, daß *ἄδικοι* und *ἄπιστοι* hier synonym gebraucht werden, wobei eine traditionelle Terminologie aufgenommen wird. Es ist hier also nicht auf Unrecht-tun *oder* Unrecht-urteilen abgehoben, sondern auf die von Gott nicht Gerechtfertigten und deshalb nicht moralisch, sondern theologisch Ungerechten[1]. Ein abfälliges Urteil über das heidnische Rechtswesen, über die heidnischen Richter, daß dort faktisch Unrecht gesprochen werde, darf also diesem Ausdruck *nicht* entnommen werden. Dieses Verständnis fordert allein schon der Gegensatz: 'und nicht vor den *ἅγιοι*' – womit ja gleichfalls die im eschatologischen Sinne Heiligen, also die an Christus Glaubenden prägnant bezeichnet sind, nicht aber eine Qualitätsaussage vorliegt. Der Eingangsvers stellt also den konkreten Fall heraus und gibt implicit in der Frage eine Lösung: Christen in Korinth wagen es, Zivilstreitigkeiten, die sie miteinander haben, vor den Ungläubigen auszutragen. Die mahnende Frage ist: warum nicht vor den 'Heiligen', also innerhalb der Gemeinde? Bevor der Fall noch weiter geklärt oder auch die Forderung präzisiert wird, erinnert Paulus durch ein zweimaliges *οὐκ οἴδατε*; (2. 3.) an ein dem Glauben der Korinther inhaerentes Wissen und hebt damit zugleich die Beurteilung des 'Falles' in eine theologisch-eschatologische Argumentation:

Die Heiligen, also die Christen, werden doch den Kosmos einst richten! Ihnen ist somit durch Teilhabe an der Herrschaft eine Teilhabe am Richten ipso facto sicher, ein Richten über den Kosmos[2]. Der zweimal hier auftretende *κόσμος* ist *ὁ κόσμος οὗτος* oder auch *αἰων οὗτος* und somit der theologisch gefaßte, eschatologische Weltbegriff, nicht ein indifferenter kosmologischer[3]. Es ist die vom Ungläubigen zur Macht gegen Gott erhobene Sphäre, der der Ungläubige verhaftet und deren Macht er verfallen ist. Hierüber wird im eschatologischen Gerichtsdrama der Christ mitrichten. Sollte er wirklich unfähig sein, über Geringfügigkeiten zu richten? Ja, sogar über die *ἄγγελοι* werden wir Richter sein (V. 3)! Also: dann sollten wir nicht *βιωτικά*, Dinge des physischen Daseins, des täglichen Lebensunterhaltes, faktisch also Adia-

[1] Vgl. Ph. Bachmann, Der I. Brief des Paulus an die Korinther, 4. Aufl., 1936 S. 222 f., wo der moralischen Konzeption unangemessener Raum gegeben wird.

[2] Wie wenig in der orientalischen Antike zwischen Richten und Herrschen differenziert wird, zeigt bereits das hebr. Verb שָׁפַט an, welches beide Bedeutungen umschließt.

[3] Gegen Robertson-Plummer in ICC, p. 111. Zum paulinischen Begriff vgl. die eingehende Analyse bei Bultmann, NT Theologie S. 249 ff.

phora, beurteilen können? Mittels der eschatologischen Anschauung argumentiert Paulus also gegen das praktische und seines Erachtens unmögliche Verhalten der Korinther. Anstatt selbst zu handeln und sich als Christen zusammen- statt auseinanderzusetzen, gehen die korinthischen Christen zu Menschen, die in der Gemeinde verachtet sind (V. 4). Das Verständnis dieses Satzes ist abhängig davon, ob *καθίζετε* als Indikativ oder als Imperativ gefaßt wird[1]. Der Imperativ würde dem Vers die Wendung geben: setzet euch doch die in der Gemeinde Geringsten zu Richtern ein, demütigt euch doch vor euren geringsten Brüdern. Die Geringsten unter den Christen sind ja doch unvergleichlich besser als die Besten der Heiden! Aber dieser Gedanke wäre nicht nur gegen den Zusammenhang des Textes, sondern auch in der Annahme von besseren und geringeren Christen unpaulinisch. Außerdem ist *ἐξουθενεῖν* ein recht starker Ausdruck und bezeichnet die Verachteten, also hier die nicht zur Gemeinde Gehörigen[2]. Damit scheidet die Möglichkeit eines Imperativs aus.

Vers 5 und 6 schließen zunächst den Absatz 1–4 ab und machen deutlich, daß alle bisher gestellten Fragen zur Beschämung gesagt wurden. Und zugleich wird in neuer Frage die Lösung präzisiert: Habt ihr Korinther unter euch nicht einen *σοφός*, der fähig ist zwischen Bruder und Bruder zu entscheiden? Für die Interpretation von *σοφός* bieten sich zwei Möglichkeiten an: entweder ist hier eine ironische Anspielung auf die in Kap. 1–3 behandelte *σοφία*-Thematik zu erkennen und will Paulus sagen: Ihr, die ihr so sehr auf eure *σοφία* stolz seid, ihr habt plötzlich nicht einen einzigen *σοφός* unter euch? Oder aber: Paulus nimmt den hebräischen חָכָם-Titel für den jüdischen Richter auf und benützt *σοφός* als einen rechtstechnischen Ausdruck. Bei dieser letzten Fassung, die mir die wahrscheinlichere dünkt, würde man der Deutung auf Ironie enthoben sein[3]. In beiden Fällen ist freilich klar, daß ein Richter oder auch Schlichter zwischen zwei streitenden Brüdern gemeint

[1] Vgl. den ähnlichen Fall in I. Kor. 11, 26: *καταγγέλλετε*, was philologisch Indikativ und Imperativ sein kann. *καθίζειν* bezeichnet technisch das 'Einsetzen' zum Richter und spiegelt den antiken Rechtsbrauch wieder, daß der Richter in der Ausführung seiner richterlichen Funktion 'sitzen' muß. Vgl. zum nichtjüdischen antiken Rechtsbrauch und zu spätantiken Gerichtsdarstellungen meinen Aufsatz: Das Bema zu Korinth, Marburger Jahrbuch zur Kunstwissenschaft XIII (1941) S. 12 ff.

[2] Robertson-Plummer, a. a. O., p. 113 f. stellen die beiden Möglichkeiten dar und lassen die Frage offen. Im Sinne des Imperativs auf die in der Gemeinde vorhandenen verachteten Christen interpretiert Bachmann, a. a. O., S. 229. Für den Indikativ und die Auslegung der Verachteten als Heiden: J. Weiss, a. a. O., S. 198 f.; Lietzmann, a. a. O. S. 26.

[3] Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, III, S. 365 f.

ist, daß Paulus also fordert: Rechtshändel unter Christen sollen durch einen christlichen Richter entschieden werden. Und daraus muß für V. 1 geschlossen werden, daß Paulus hier nicht die Rechtshändel als solche kritisiert, sondern nur den Fall in den Blick nimmt, daß korinthische Christen ihre *πράγματα* vor einen heidnischen Richter gebracht hatten, was nun V. 6 als Abschluß noch einmal rügt.

Vers 7 und 8 gehen nun aber über die angezeigte Lösung eines Rechtsentscheides innerhalb der Gemeinde grundsätzlich hinaus. Jetzt wird das bloße Vorhandensein von Rechtshändeln unter Christen als *ἥττημα* bezeichnet[1], also prägnant als Prozeßverlust, als Niederlage in einem Gerichtsverfahren. Das Kämpfen für eigenes Recht, wie gerecht es auch sei, kann natürlich als Niederlage nur im theologischen Sinn, ja im forensischen Aspekt gefaßt sein. Wenn dies aber so ist, dann gibt es ja nur die durch zwei parallel konstruierte Fragen aufgezeigte Lösung des Rechtsverzichtes: 'Warum laßt ihr euch nicht lieber Unrecht zufügen? Warum laßt ihr euch nicht lieber berauben?' Diese Forderung soll offenbar in V. 8 erläutert werden, indem das Suchen des eigenen Rechts als Unrechttun herausgestellt wird, – nämlich weil der Christ sich dem Unrechtleiden entzieht, dem Leidensweg sich entnimmt, nicht allein aus der Gerechtmachung Gottes, sondern aus dem eigenen Rechterkämpfen existiert. Und es wird als Raub am Bruder bezeichnet – in sofern der Rechtsuchende seine Position behaupten und den *anderen* zum Verzicht zwingen will[2]. Umgekehrt aber ist der Glaubende, der auf sein vermeintliches Recht verzichtet, sei es durch Verzicht auf Klage, sei es durch freiwilliges Opfer, sofern er Schuldner ist, unanfechtbar.

Die sachliche und prinzipielle Spannung zwischen den Versen 1–6 und 7 u. 8 ist deutlich: Zunächst wird von Paulus das Rechtsuchen hingenommen und also auch eine Rechtsordnung implicit bejaht; nur die Austragung der Rechtshändel vor heidnischen Instanzen wird verurteilt. Christliche Richter oder Schlichter werden gefordert, das Recht

---

[1] Das Substantiv ist wenig belegt. Bei Paulus erscheint es nur noch Röm. 11, 12; im Alten Testament nur Jes. 31, 8. Da *ἡσσάω* im Passiv mehrfach als technischer Ausdruck des Unterliegens in Papyri der hellenistischen Zeit belegt ist, möchte ich das Substantiv *ἥττημα* nicht von *ἥττων* – so Lietzmann, Römerbrief S. 10 – ableiten. Die Substantivform ist m. E. von Paulus aus stilistischen Gründen parallel zu *παράπτωμα* (Röm. 11, 12) und parallel zu *κρίματα* (I. Kor. 6, 7) gewählt. Zu den Papyrusbelegen vgl. Preisigke, Wörterbuch I, 662.

[2] Vielleicht ist beim *ἀδικεῖν* daran gedacht, daß der Kläger wirklich im Recht ist und beim *ἀποστερεῖν* daran, daß er nicht im Recht ist – dann hätte Paulus beide Möglichkeiten der Rechtslage hier theologisch ad absurdum führen wollen. – Einen in der Sache entsprechenden Gedankengang, der die Selbstbehauptung verurteilt, haben wir bereits I. Kor. 3, 3 u. 4 gehabt.

als solches, als Prinzip einer Gemeinschaft, wird gar nicht diskutiert. Sodann aber wird das Unrechtleiden als Recht des Christen postuliert und damit implicit die Rechtsordnung dieser Welt verneint, zwar gewiß nicht generell, wohl aber aktuell für die Situation der Begegnung von Christen. Diese beiden Lösungen werden als Fragen der Gemeinde vorgelegt und stehen als Fragen *zunächst unausgeglichen* nebeneinander.

Doch bevor wir den theologischen Implikationen der beiden Thesen weiter nachgehen, müssen die *Verse 9–11* hinzugenommen werden, da sie nicht als Überleitung zum kommenden Thema 6, 12 ff. verstanden werden dürfen, sondern als Abschluß der beiden vorgetragenen praktischen Lösungen und gerade die spezifisch paulinische Ethik zum Ausdruck bringen, die aus der Soteriologie heraus, ja aus dem Sakrament heraus argumentiert. Erneut erinnert Paulus an Bekanntes, wenn er die Diatribeformel *ἢ οὐκ οἴδατε*; aufnimmt, daß nämlich *ἄδικοι* die Gottesherrschaft nicht ererben werden. Mit diesen *ἄδικοι* müssen wie in V. 1 die Ungläubigen gemeint sein und nicht nur moralisch Ungerechte. Dann aber kann das anschließende ‘irret euch nicht . . .’ nur den Sinn haben, die Korinther als Christen vor falscher Sicherheit zu warnen, als wären sie selbst als Glaubende bereits garantierte Erben der Gottesherrschaft. Der Sinn wäre etwa dahin zu umschreiben: Nicht nur die Ungläubigen, auch die Unrechttuenden in der Gemeinde sind ausgeschlossen, nämlich diejenigen, die unter eine der im folgenden Lasterkatalog genannten Sündenkategorien fallen. Es sind also in den beiden Sätzen, die den Ausschluß von der kommenden Gottesherrschaft in Erinnerung bringen, verschiedene Existenzmöglichkeiten gemeint: 1. die *ἄδικοι* als *ἄπιστοι* und 2. die durch *ἀδικεῖν* verschiedener Äußerungsformen ihr Christsein infragestellenden korinthischen Gemeindeglieder, welche somit trotz Getauftseins zu *ἄδικοι* und *ἄπιστοι* werden. Die Mahnung: *μὴ πλανᾶσθε* will also die Sekurität erschüttern und darauf verweisen, daß die Gemeindeglieder, welche nicht entsprechend der eingegangenen Verpflichtung existieren, ihr Erbe preisgeben[1]. Dies ist keine Hypothese, sondern war bereits eingetreten in Korinth, wenigstens bei manchen (*τινές*). Darum nun der Hinweis auf das verpflichtende Sein, in dem die Christen durch die Taufe stehen und – so ist der Unterton – nicht herausfallen dürfen. *ἀπελούσασθε* (Aorist 1 Medium): ihr habt euch abwaschen lassen, oder auch: ihr seid abgewaschen, ebenso wie in Acta 22, 16, wo der Kontext die zugrunde liegende Taufvorstellung noch deutlicher macht. Aber auch I. Kor. 6, 11 ist das *ἀπολούειν* durch *ἁγιασθῆναι* und *δικαιωθῆναι* ausreichend genug auf

[1] Vgl. auch I. Kor. 10, 12: *ὥστε ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ.*

den Stand des Getauftseins interpretiert. Sachlich führt das nun zu der paulinischen Wendung, daß die vorangehenden Forderungen nunmehr in V. 11 im Indikativ des Seins begründet werden[1].

Der gesamte Abschnitt, den wir uns bisher in der Form einer Paraphrase vor Augen führten, erfordert ein näheres Eingehen auf zwei verschiedene Fragenkreise, die hier in einer für die paulinische Theologie bezeichnenden Form vorliegen: a) *der Christ und das Rechtsuchen,* b) *Taufe und Ethik,* wobei wir – dem Text unseres Abschnitts folgend – von den konkreten Lösungen zum Grundsätzlichen vorschreiten, obgleich natürlich bei Paulus das Grundsätzliche die Basis darstellt.

II

Die ethischen Beispiele, die Paulus in den Kapiteln des 1. Korintherbriefes bringt, stehen unter der Kap. 5, 10 gegebenen These: 'Ihr sollt nicht aus der Welt herausgehen!' Diese These setzt er einschränkend seiner im Vorbrief gegebenen Anweisung zur Seite: 'Ihr sollt nicht mit Unzüchtigen verkehren!' (9) Die Doppelforderung des sic et non läßt sich also dahin pointieren: Ihr sollt euch nicht der Welt eingliedern *und* ihr sollt nicht aus der Welt herausgehen, weder assimilieren noch emanzipieren. Innerhalb dieses dialektischen Prinzips ist natürlich die aktuelle ethische Entscheidung ebenso schwierig wie notwendig, und in nuce ist bereits die in Kap. 7 gegebene Formel *ὡς μή* angelegt. Die konkrete Antwort, die der Apostel nun im Blick auf das Rechtswesen der heidnischen Antike und der christlichen Teilnahme daran gibt, zeigt eine prinzipielle Doppelung, an der die Exegese nicht vorbeigehen kann[2].

Die erste Position des Paulus lautet: Christen untereinander dürfen nicht vor heidnischen Gerichten prozessieren. Wenn Rechtskonflikte unter Christen vorliegen, so sind sie innerhalb der Gemeinde durch einen christlichen Schlichter zu bereinigen. Es wird also nicht etwa das römische Recht in seiner Rechtlichkeit angezweifelt, es wird auch die weltliche Rechtsordnung nicht in Frage gestellt, es wird deshalb auch *nicht ein christliches Recht* dem heidnischen Recht entgegengestellt, sondern es wird gefordert, daß *ein Christ als Richter* unter Christen zu ent-

[1] Abzulehnen ist die Interpretation dieser Stelle durch A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, S. 254, der auf Ironie auslegt, wodurch Schweitzer das sakramentale Argumentieren bei Paulus eliminieren möchte.

[2] Soviel ich sehe, ist auf die Antinomie in unserem Abschnitt zwischen 1–6 und 7 f. lediglich durch Hans von Soden hingewiesen worden in seiner Arbeit 'Sakrament und Ethik bei Paulus', jetzt in: Urchristentum und Geschichte I (1951), S. 270. Darüber hinaus beziehe ich mich auf eine ausführliche Darlegung des Problems, die H. von Soden in seinem Kolleg über den I. Korintherbrief zur Stelle gegeben hat.

scheiden habe. Anders gesagt: Es wird nicht das Recht als Institution, sondern das heidnisch und also weltlich orientierte Rechtsuchen der Christen kritisiert. Und weltlich ist das Rechtsuchen der Christen, wenn man heidnischen Richtern die Entscheidung, also das Richten zuweist. Bemerkenswerterweise bleibt die Frage unbeantwortet, ob nicht in der Konsequenz der Forderung nach christlichen Richtern auch ein dem christlichen Ethos besser entsprechendes Recht zu entwickeln sei[1]. Und ebenso auffallend ist, daß der Rechtsschutz ohne weitere Erörterung anerkannt ist.

Die zweite Position des Paulus lautet: Christen untereinander sollten überhaupt keine Rechtshändel haben. Der Rechtskonflikt als solcher ist eine Prozeßniederlage. Das Rechtsuchen des Christen für sich selbst ist eine Durchbrechung der neuen Ordnung des Glaubens und der Liebe, die Vergebung fordert. Vergebung und die im Prinzip des Rechts liegende Selbstbehauptung schließen sich aus. Denn Vergebung schließt die Bereitschaft zum Leiden des Unrechts ein. Deshalb darf die paulinische Forderung dahingehend formuliert werden: Der Christ soll kein Unrecht tun und muß eben deshalb Unrecht leiden! Hier wird also die Rechtsordnung transzendiert und damit ebenso kritisiert wie aktuell aufgehoben. Das Rechtsuchen von Christen unter und gegen Christen wird somit abgelehnt und duldende Liebe bzw. *Rechtsverzicht aus Liebe und Vergebung* ist die neue Lösung.

Die prinzipielle Spannung zwischen beiden Positionen ist deutlich[2]. Dabei ist ganz evident, daß es sich nicht um Prinzipienfragen des Rechts handelt, sondern um anthropologische Fragen, nicht um eine Neukonzipierung des Rechts als Teil des *κόσμος*, sondern um eine radikale Durchdenkung der in der *πίστις* und im *πνεῦμα* dem Christen auferlegten Bindung, aus der Rechtfertigung durch Gott und nicht aus dem Recht der Welt zu existieren, freilich inmitten dieser Welt. Das Selbstverständnis des Christen wird in den Fragen des Paulus angesprochen, nicht aber wird nach Mitteln gesucht und werden Regelgefüge erdacht, welche genutzt werden und gelten müssen, um Gemeinschaft in und mit der Welt zu begründen oder zu erhalten. Anders gesagt: es

---

[1] Vgl. z. B. Luthers Ausführungen zu dieser Frage am Schluß seiner Schrift 'Von weltlicher Obrigkeit'. Zur historischen Frage, wie sich in der alten u. mittelalterlichen Kirche dann ein Kirchenrecht konstituierte, in das weite Gebiete des Zivilrechts übernommen wurden, vgl. H. v. Schubert, Der Kampf des geistlichen u. weltlichen Rechts, Heidelberg, 1927.

[2] Beachtenswert ist die Parallelität im Aufbau von 5 b und 6 einerseits und 7 b und 8 andererseits: zunächst die Frage, dann jeweils *ἀλλὰ . . . καὶ τοῦτο*. Dieser Parallelismus zeigt m. E. an, daß Paulus sich auch der sachlichen Spannung der beiden Gedankenreihen bewußt war und diese eben durch den stilistischen Aufbau ausdrückt. – Nach V. 6 setze ich mit Westcott-Hort einen Punkt.

geht Paulus um die aus der neuen Seinsweise des an Christus Glaubenden folgende christliche Gemeinschaft, um die Reinerhaltung der Kirche als *σῶμα Χριστοῦ* und *nur innerhalb* dieses Fragenkomplexes wird das Problem der Rechtsgemeinschaft mit den Heiden aufgenommen. Und doch: Ist auch die leitende Intention des Paulus, die Heiligkeit der Gemeinde zu erhalten, so muß dennoch die prinzipielle Spannung zwischen den beiden Positionen ernstlich beachtet werden. Erst wenn die Exegese die Antinomie erfaßt hat, darf nach dem vielleicht Verbindenden in der Sache selbst gefragt werden.

Um das, was Paulus fordert und was er nicht fordert, in seiner Eigenart zu verstehen, fragen wir zunächst nach religionsgeschichtlichen Vorbildern oder Analogien: Paulus knüpft in der ersten Forderung offensichtlich an die jüdische Diasporatradition an[1]. Wenn es Juden verboten war, in Rechtskonflikten untereinander ihr Recht bei Nichtjuden zu suchen und dieser Brauch selbst vom Römischen Staat anerkannt wurde, so konnte Paulus das Gleiche für die Christen fordern, die ja noch im Schatten des vereinsrechtlichen Schutzes der Synagoge lebten[2]. Diese Forderung konnte auch bei hellenistischen Christen auf Verständnis rechnen, weil außerhalb der Synagoge stellenweise hellenistische Mysterienvereine eine ähnliche Praxis übten, wobei allerdings fraglich ist, wie weit solcher Brauch wirklich verbreitet war[3]. Endlich ist die sachliche Grundposition – nicht das rechtlich formulierte Verbot – auch in der Sektenschrift vom Toten Meer zu erkennen, insofern hier die Forderung der absoluten Abgrenzung der Sektenangehörigen von denen außerhalb in immer neuen Versionen erhoben wird und auch hier eschatologisch motiviert erscheint: Wegen des kommenden Weltgerichts ist die Scheidung der Sekte von den Söhnen der Finsternis schon jetzt notwendig[4]. Es ist wohl nicht von der Hand zu weisen, daß für Paulus

---

[1] Vgl. bes. Strack-Billerbeck, a. a. O., III, S. 362 f. Ferner: Robertson-Plummer p. 110; H. Lietzmann, An die Korinther, S. 25 f.; J. Moffat, To the Corinthians I, p. 62; J. Héring, La Ière Epitre de St. Paul aux Corinthiens (1948) p. 43 f. Zur Rechtslage vgl. auch H. J. Cadbury, in: Foake Jackson-K. Lake, The Beginnings of Christianity, V, p. 301 ff. – Vgl. dazu jetzt auch die vor allem in der Verarbeitung der historischen Fragen beachtliche Monographie von David Daube, Studies in Biblical Law, Cambridge 1947.

[2] Einschränkungen des den Juden gewährten Privilegs können hier unberücksichtigt bleiben. Vgl. zur Sache: E. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes III 4. Aufl. S. 113 f.; G. F. Moore, Judaisme II, p. 183; Jean Juster, Les Juifs dans l'empire romain, II, p. 110 ff.

[3] Vgl. J. Moffat, a. a. O. p. 63 und W. G. Kümmel, bei H. Lietzmann, An die Korinther, S. 175 zur Stelle.

[4] M. Burrows, The dead sea scrolls of St. Mark's Monastery II, 2 (1951) – DSD V, 1–6 und 13–16. Interessant ist, wie die neue radikalisierte Bundesidee maßgeblich ist für die Eingrenzung: Nur die Söhne des Lichts, also die Sekten-

wie auch für die jüdische Diasporapraxis missionarische Gesichtspunkte mitspielten, weil es eben eine Beschämung für Christen ist, in öffentlichen Prozessen gegeneinander aufzutreten und damit letztlich das Bekenntnis zu Christus durch das mangelnde Bekennen im Leben zu gefährden. Jedoch ist es bemerkenswert, daß Paulus diesen Gesichtspunkt nicht herausstellt, daß er auch nicht die Übernahme des jüdischen Diasporabrauches empfiehlt, um der jüdischen Tradition zu folgen, sondern daß er die Bestellung eines Christen zum Richter oder Schlichter unter Christen theologisch-eschatologisch für geboten erachtet. D. h. aber: Paulus erhebt eine in der Sache nicht unbekannte praktische Anweisung ins Theologische und ist absolut neu nur in der Argumentation aus der christologisch-eschatologischen Position heraus. Wir können auch formulieren: die erste ethische Lösung, die Paulus bietet, ist weniger interessant und einzigartig durch das materielle Resultat, als durch die theologischen Resultanten, die in dem eschatologischen Verständnis von Mensch und Welt zu erkennen sind und in dessen Bedeutung für alles Grundsätzliche im Praktischen.

Nicht so einfach ist der historische Hintergrund der zweiten Forderung des Paulus, die auf Rechtsverzicht ausgeht und eben darum das Beraubtwerden und Unrechtleiden als Möglichkeiten christlichen Existierens heraushebt. Zunächst ist zu sagen, daß die eine Seite der Forderung, die negative nämlich: nicht Unrecht zu tun, bei Paulus mehrfach ausgesprochen ist und wohl sachlich am stärksten mit unserem Text vergleichbar in I. Thess. 4, 6, wo als Wille Gottes genannt wird: *τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*. Doch ist hier nicht die positive Folgerung, deshalb Unrecht zu ertragen, gezogen. Manche Analogie läßt sich in der *Predigt Jesu* finden. So wird in Lukas 12, 13–15 eine Bitte um Schlichtung eines Erbstreites von Jesus abgelehnt, ohne dabei die Rechtsfrage zu prüfen, einfach weil im Suchen des 'Rechts für mich selbst' die *πλεονεξία* erkannt wird. Was hier im konkreten Fall gesagt ist, wird grundsätzlich in den sechs großen Antithesen der Bergpredigt verkündigt. Auch wenn die Form der Antithese nicht überall ursprünglich ist, sondern auf den Evangelisten zurückgeht[1], so darf man doch als für die

---

angehörigen, sind ברית. Es wird also ein engerer Bund aus dem Volk Israel herausgehoben und damit eine Analogie zur späteren *καινὴ διαθήκη* gegeben.

[1] Der Vergleich der Bergpredigt-Antithesen mit den Lukas-Parallelen zeigt, daß es sich in der Mehrzahl um sekundäre Antithesenbildungen bei Matthäus handelt. Es dürfte kaum wahrscheinlich sein, daß Lukas die Antithesen aufgelöst hat, wenn er z. B. die Gebote Jesu, Unrecht zu leiden und die Feinde zu lieben, nicht in dieser Form bringt. Ursprünglich erachte ich die Antithesenform nur bei den Worten vom Nicht-töten und Ehebrechen.

Verkündigung Jesu authentisch die Gegenüberstellung von jüdischem Recht und der Forderung Gottes annehmen. Diese Gegenüberstellung äußert sich in der einen Gruppe so, daß das Gesetz in der überlieferten Form positiv aufgenommen und in der Antithese radikalisiert wird (Mtth. 5, 21–26; 27–30; 33–37), während in der zweiten Gruppe das Gesetz wegen seiner Erweichung durch Konzessionen an die menschliche Schwäche verneint und in der Antithese die Forderung Gottes postuliert wird (5, 31 f.; 38–41; 43–48)[1]. Da nun das Judentum die Forderung Gottes gerade im Recht unmittelbar vernahm, so ist in der Kritik der ersten Gruppe ausgesagt, daß sich die Forderung Gottes nicht in den Geboten und Verboten des Rechts erschöpft. Gott fordert weit mehr als das Recht erfaßt, Gott fordert den ganzen Menschen und somit unbegrenzten Gehorsam. Damit fordert Jesus die Preisgabe des ganzen Menschen an Gottes Willen, was vom Gesetz, das das äußere Handeln sieht, gar nicht erfaßt werden kann. Jener Formalismus der Gesetzeserfüllung wird also kritisiert, der faktisch Raum läßt für einen gesetzlich unfaßbaren Ungehorsam. Um spätere Begriffe zur Charakteristik zu verwenden: Jesus setzt den Geist gegen das Recht.

Hinsichtlich der zweiten Gruppe von Antithesen stellt sich die Frage, ob darin ausgesagt ist, daß Recht und Forderung Gottes antinom sind, ob bei Anerkennung der letzteren die des Rechtes hinfällt. Offenbar liegt das weder im direkten Sinn der Worte Jesu noch in ihrer Konsequenz. Letzlich lehnt Jesus gar nicht das Gesetz als solches ab, sondern die Gesetzlichkeit, d. h. die Rechtspraxis mit ihrer laxistischen oder kasuistischen Auslegung[2]. Und deshalb handelt es sich auch hier eher um eine in der Linie der alttestamentlichen Prophetie liegende Radikalisierung des Gottesgebotes. Gleichwohl wird man zugeben müssen, daß eben diese Radikalisierung – in beiden Antithesengruppen – eine Infragestellung des Rechts involviert. Das führt praktisch bis zum Rechtsverzicht und gehorsamen Unrechtleiden – z. B. in der Antithese über das ius talionis Mtth. 5, 38–41 – und kritisiert die Inanspruchnahme des Rechtes für meinen eigenen Vorteil, verwirft die Auffassung: was nicht verboten ist, ist erlaubt; was nicht geboten ist, ist nicht Pflicht! In summa dürfen wir sagen: Die Antithesen wollen zumeist die Intention des Gesetzes fassen und sind eben deshalb eine Radikalisierung des Gesetzesbrauches, wie ihn Jesus vorfindet. Man darf aber nicht sagen, daß Jesus die Tora aufhebe[3] und darf auch nicht sagen, daß er sich

[1] Vgl. R. Bultmann, NT Theologie, S. 12 f.

[2] Vgl. jetzt auch R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, 1949, S. 78 ff.

[3] W. G. Kümmel hat m. E. in seinem Aufsatz 'Jesus und der jüdische Traditionsgedanke' in ZNW 1934, S. 125 den Gegensatz Jesu zum Gesetz überbetont.

selbst zur Tradition erhebe und setze. Wohl aber muß man erkennen, daß mit der Radikalisierung des Gesetzes, etwa des Liebesgebotes, das Gesetz als Forderung Gottes kritisch gegen das Gesetz als rechtliche Sicherung gestellt und damit das kodifizierte Recht transzendiert wird.

Wenn auch Paulus eine wie immer beschränkte Sammlung von Jesuslogien bekannt war, so läßt sich doch keinesfalls nachweisen, daß er in seiner auf Rechtsverzicht und Unrechtleiden ausgehenden zweiten Position von der Predigt Jesu abhängig sei. Ebensowenig läßt sich eine unmittelbare Übernahme *stoischer Motive* nachweisen, so stark auch die Analogien erscheinen, auf die bereits Joh. Weiss eindrucksvoll hingewiesen hat[1]. In der Tat liegt die Idee des Unrechtleidens bzw. des Nicht-für-sein-Recht-kämpfens in der stoischen Freiheitsidee eingeschlossen. Sich frei zu machen von der Macht der *πάθη*, die uns versklavt, das erfordert eben *αὐτάρκεια*. Also gilt es: 'Du mußt alles hingeben, den Leib und den Besitz, den guten Ruf und deine Bücher, die Gesellschaft, das Amt, dein Privatleben. Denn wohin dich deine Neigung zieht, dort bist du zum Sklaven geworden, zum Untergebenen, bist gefesselt, gezwungen, kurz: bist du ganz von dem anderen abhängig'[2]. Diese letzten Worte sind charakteristisch, denn *ἐλευθερία* heißt eben für den Stoiker: unabhängig sein von allem, was anders ist als ich. Sodaß die Freiheit in der Selbstgewinnung und nicht in der Selbstpreisgabe angestrebt wird und der Einzelne in der Unabhängigkeit von allem außerhalb des eigenen Selbst seine Sekurität zu festigen versucht. Daraus erwächst dann auch die Forderung des Unrechtleidens: 'Unrechttun ist schlimmer als Unrechtleiden'[3]. Freilich ist diese Konsequenz nicht verstanden als Forderung des Gehorsams gegen Gottes Willen oder Gottes Recht, sondern in der Suche nach *meiner* je eigenen Freiheit motiviert. Aber bemerkenswert ist, daß die ethische Lösung als solche – was die Materie angeht – eine der Forderung des Paulus analoge ist.

Wie es nun auch mit der unmittelbaren oder mittelbaren Abhängigkeit des Paulus von praktischen oder theoretischen Vorbildern stehen mag, es ist bemerkenswert und sachlich bedeutsam, daß er in unserem Abschnitt *keine im Effekt des geforderten Tuns neuartige ethische Konzeption* vorlegt, die sich als spezifisch christliche Ethik ausgibt. Es stellt sich damit die weitere Frage, ob etwa in dem Nebeneinander zweier

---

[1] J. Weiss, a. a. O. S. 152.

[2] Epiktet, Dissertationes IV, 4, 33.

[3] Epiktet, IV, 5, 10. Vgl. die weiteren bei J. Weiss a. a. O. gegebenen Verweise. Im Übrigen zur stoischen Freiheitsidee: H. Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem, 1930, S. 8 ff. u. Art. *ἐλευθερία* in Kittel, ThW zum NT.

Forderungen und in der theologischen Motivation der konkreten Lösungen das Besondere zu erheben ist.

Die historische Erklärung, so notwendig und ertragreich sie auch ist, vermag nicht mehr als die geschichtlichen Voraussetzungen zu rekonstruieren. Diese Methode kann das Woher aufhellen, nicht aber die Frage beantworten, ob die Verbindung oder Nebenordnung zweier historisch erklärbarer Konzeptionen einen sachlichen Widerspruch beinhalten oder eine in der Sache liegende Paradoxie sind. Es geht deshalb nunmehr um *die theologische Relevanz der Verbindung der beiden ethischen Positionen,* es geht um die Frage ihrer möglichen sachlichen Einheit. Anders gesagt: Hat nach Paulus der Christ angesichts der zwei Forderungen zu *wählen* – oder muß er sich *entscheiden*? Und auf Grund welcher Kriterien?

Leider können wir nicht mehr die Position der Korinther hinsichtlich des heidnischen Gerichtswesens, die Paulus zu diesem Abschnitt veranlaßte, unseren Quellen genauer entnehmen. Es mag sein, daß korinthische Gemeindeglieder ohne Überlegung gehandelt haben. Wahrscheinlicher aber dürfte sein, daß sie – denen es ja wahrlich nicht an Reflexion und Spekulation mangelte – mit Bedacht vor heidnische Richter gezogen sind und den Standpunkt vertraten, daß Zivilstreitigkeiten nichts mit Religion zu tun hätten. Letztlich – so mögen sie argumentiert haben – ist eine reine Rechtsfrage wie z. B. eine Erbschaftsangelegenheit in einer neutralen Gerichtsentscheidung zu klären, bei welcher die Zugehörigkeit der Rechtspartner zur christlichen Gemeinde belanglos ist. Schließlich hatte ja die christliche Kirche kein neues eigenes Recht entworfen und war es für sie eine profane Feststellungsangelegenheit, die sich nicht von der Basis des Glaubens an Christus her lösen ließ.

Gegen diese wie auch immer ab- und einzugrenzende korinthische Haltung wendet sich nun Paulus. Für ihn ist alles, was der Christ tut und läßt, vom Christsein bestimmt – das zeigen die Kap. 5–10 sehr deutlich. Es gibt für ihn keine neutralen Gebiete profaner Gesetzlichkeit, die nicht im Augenblick, wo Christen sich in ihnen betätigen, eine Beziehung zum christlichen Glauben erhalten. Auf unsern Fall bezogen würde das heißen, daß zwar nicht mit dem christlichen Glauben zugleich auch ein neues konkretes Rechtssystem gegeben wäre. Im Grunde würde Paulus das Rechts*system* zum Bereich des *κόσμος* rechnen. Wohl aber ist das aktuelle Rechts*leben* ein anderes, sobald Christen in ihm aktiv sich betätigen, als etwa unter Nichtchristen. So ist es ganz entscheidend für die erste Position des Paulus, daß er das Recht als solches gar nicht diskutiert, sondern Christen als Richter fordert. Das heißt nichts ande-

res, als daß für Paulus *das Christliche immer etwas Personales ist und niemals die Qualität einer Sache sein kann.* Denn das Christliche drückt ja eine dem Glauben gegebene Relation zu Christus aus. Und Glaube ist immer personengebunden, Sachen können nicht gläubig sein. *Darum fordert Paulus nicht ein verchristlichtes Recht, sondern Christen als Richter*[1].

War bereits die erste Forderung fragend den Korinthern vorgelegt, so noch in verstärkter Frageform die zweite: 'Warum nicht lieber Unrecht leiden? Warum nicht lieber sich berauben lassen?' Zweimal in klarer Parallelität: *διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον* – nämlich der Sache nach Rechtsverzicht? Nun ist gewiß deutlich, worauf schon J. Weiss hinwies[2], daß der ganze Abschnitt 6, 1–11 stark vom Stil der Diatribe geprägt ist; ebenso vernehmbar ist, daß hier die eindringliche Frage als Infragestellung des Angesprochenen diesen *zur eigenen Entscheidung* führen soll. Es ist auch zu beachten, daß Paulus an anderen Stellen dieses und anderer Briefe nicht seine apostolischen Weisungen als Fragen erteilt, sondern in recht deutlicher Imperativform. Es will mir darum scheinen, als wäre in unserem Zusammenhang die Nebenordnung von Fragen nicht nur Stileigentümlichkeit, sondern in der Sache selbst begründet. Denn letztlich kann der Rechtsverzicht nicht in einem peremptorischen Edikt gefordert und als ethisches Gesetz allgemein verbindlichen Charakters durchgeführt werden. Zum Gesetz erhoben wird der erzwungene Rechtsverzicht faktisch zur Entrechtung und verliert er den Charakter des Verzichts ebenso wie den der Liebe und Vergebung.

[1] Diese von Paulus am konkreten Beispiel I. Kor. 6, 1–11 gegebene Antwort läßt sich grundsätzlich erweitern auf andere Fälle innerhalb des Problemkreises von *πίστις* und *κόσμος*. Es folgt aus seiner an der Rechtsnahme gegebenen Forderung z. B.: nicht eine christliche Politik, sondern Christen als Politiker; nicht ein christlicher Staat – sondern Christen als Staatsmänner; nicht eine christliche Kultur – sondern Christen als Kulturträger und Kulturschaffende sind zu postulieren. Freilich ließe sich je und je fragen, ob das, was dann Christen inmitten dieser Weltgegebenheiten als Lösungen schaffen nicht doch 'christlich' genannt werden darf? Wenn überhaupt, dann nur in einem entschärften, ja beinahe metaphorischen Sinn, weil eben unser Wort 'christlich' das *ἐν Χριστῷ εἶναι* wiedergibt und dies eine Beziehung zu Christus ausdrückt, die nur in der *πίστις* gegeben ist. Natürlich hat der Glaube an Christus eine eminent geschichtliche Gestaltungskraft und wirkt in der Geschichte gerade durch seine kultur*kritische* Art im Effekt kultur*schöpferisch*. Aber Paulus denkt nicht an solche mittelbaren Wirkungen. Er fordert nicht in Röm. 12, 2 zum *μεταμορφοῦσθαι* des *αἰων οὗτος* auf, sondern zur Wandlung des *Menschen*, und dem Aion gegenüber gilt das *μὴ συσχηματίζεσθε*. – Die hier aus Paulus entwickelte Position, daß nicht ein Produkt des Handelns christlich genannt werden darf, daß es nicht um eine christliche Kultur, sondern um das Christsein des Menschen innerhalb dieses *κόσμος* und dessen Kultur geht, deckt sich zum Teil mit Gedanken, die Richard Niebuhr in seinem beachtenswerten Buch: Christ and Culture, 1951, p. 230 ff. als Systematiker entwickelt hat. – Ob wir nicht gerade in unserer Zeit viel öfter über 1. Kor 6, 1–11 predigen sollten?!

[2] Joh. Weiss, a. a. O. S. 146 ff.

Verzicht ist nur möglich als je eigene Entscheidung. Und eben auf Entscheidung der angesprochenen Korinther will Paulus mit der eindringlich wiederholten Frage: *διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον* offenbar hinaus.

Um die Tragweite des von Paulus in der Doppelforderung Herausgestellten zu *verstehen* – und nicht nur als Phänomen der Vergangenheit zu rekonstruieren –, müssen wir *die echte Fragwürdigkeit sowohl des Rechtsuchens wie des Rechtsverzichtes* uns vergegenwärtigen. Ist es doch wohl eine Regel, daß der Mensch *das* Recht sucht, um *sein* Recht zu erkämpfen, daß hinter dem Ethos der Rechtsliebe das Pathos der Selbstliebe sich allzu oft und leicht verbirgt. Freilich kommt dem Egoismus, der auf sein eigenes Recht nicht verzichten will, der Gedanke zu Hilfe, daß der möglicherweise aus dem Glauben an die Vergebung Gottes und aus der Pflicht zur Vergebung dem Nächsten gegenüber motivierte Verzicht auf mein Recht – im Effekt zur Preisgabe des Rechtes überhaupt wird und damit ein zumindest passives Schuldigwerden an der Entstehung des Unrechts der Rechtslosigkeit herbeiführt. Auf der andern Seite weiß aber auch der Christ, daß der Rechtsverzicht möglicherweise nicht dem Motiv der Liebe und Vergebung entstammt, daß er in profaner menschlicher Haltung seinen Ursprung haben kann, nämlich in Feigheit oder Klugheit oder Bequemlichkeit. Theologisch beurteilt ist aber *dieser* Rechtsverzicht nicht eine Antwort auf Gottes Vergebung, sondern ist er verwurzelt in der Selbstliebe und somit Sünde. Wie die Rechtsnahme, die dem Recht als Idee dienen soll, oft getarnter Egoismus ist, so kann ebenso der Rechtsverzicht der in Menschenfurcht und Müdigkeit sich äußernden Selbstliebe entspringen.

Angesichts dieser Sachlage wäre sowohl ein gradliniges Gebot als Forderung innerkirchlicher Gerichtsbarkeit problematisch als auch die generelle Forderung des Rechtsverzichtes. Eine organisatorische Reform vermag nicht das dem Glauben entsprechende und entspringende Tun des Christen sicherzustellen. Eben deshalb ist es bemerkenswert, daß Paulus in seiner primär eschatologisch und sakramental bestimmten Argumentation nicht das Recht revidiert, sondern das Rechthabenwollen des Christen kritisiert. Anders gesagt: Paulus fordert nicht eine institutionelle Reform, sondern eine existentielle Wandlung. Diese Forderung ist nicht beeinflußt von einer irgendwie pragmatischen Überlegung, welche möglichen Konsequenzen oder möglichen Fehlentwicklungen sich aus dieser oder jener Lösung für die Gesellschaft ergeben könnten. Weder Jesus noch Paulus reflektieren über die Folgen eines Rechtsverzichtes und Unrechtleidens für die Struktur dieser Welt. Es geht hier allein um den radikalen Gehorsam des Christen, der sein eigenes Recht preisgibt, weil eben der Glaube die Preisgabe des Selbst-

seinwollens an Gottes *χάρις* schlechthin ist, weil die *πίστις* jedes *καυχᾶσθαι* ausschließt[1]. Von hier aus weiter denkend müßte dann freilich der Rechtsverzicht als einzige konsequent christliche Lösung erscheinen und die erste Position als ‚Notbehelf' gelten[2].

Eine solche Interpretation der ersten Forderung als ‚Notbehelf' würde freilich darauf hinauslaufen, daß Paulus hier eine Konzession an schwache Christen macht und in der zweiten Forderung das allein konsequente und radikale christliche ‚Ideal' herausstellt. Von hier aus könnte man dann Paulus eine Zweistufen-Ethik unterstellen, eine Minimal- und eine Maximal-Ethik. Die Minimalforderung bezeichnete dann eine gerade noch tragbare Selbstbehauptung und Selbstliebe im Rechtsuchen, während die Maximalforderung eine radikale Auslöschung der Selbstliebe durch die Erfüllung unbedingter Gottes- und Nächstenliebe erheischt. Ein derartiges Verständnis des Nebeneinanders beider Positionen geht an Paulus vorbei.

Nun ist gewiß einsichtig, daß Paulus in der ersten Position mehr das Rechtsuchen vor *heidnischen* Gerichten *ver*bietet, als etwa die innerkirchliche Gerichtsbarkeit *ge*bietet. Der Akzent liegt auf der Kritik und nicht auf der mehr implicit gegebenen positiven Lösung. Und ebenso deutlich ist, daß Paulus die zweite Position als die eigentlich vom Christen zu fordernde ansieht, daß hier das Schwergewicht der Aussage und ethischen Weisung vorliegt. Man kann deshalb nicht sagen, daß beide Positionen gleiches Gewicht hätten, noch behaupten, daß der Apostel zwei im Prinzip sich widerstreitende Forderungen bewußt nebeneinander gestellt und der korinthischen Gemeinde vorgesetzt hätte. Seine dem Text abzulesende Logik ist vielmehr dahin zu interpretieren: 1. Es ist für euch Christen unstatthaft, vor den Heiden Rechtshändel auszutragen und euch von Heiden Recht sprechen zu lassen. Habt ihr nicht selbst Richter oder Schlichter? 2. Aber warum habt ihr überhaupt Rechtshändel? Warum leidet ihr nicht lieber Unrecht und vergebt einander? – Es liegt also in den Versen 1–6 und 7 f. *keine bewußte Koordinierung von zwei Positionen* durch Paulus vor, sondern es handelt sich um eine vorschreitende Denkbewegung, um eine Steigerung des Gedankens, um eine Radikalisierung der Forderung im Vollzuge des Schreibens.

Damit aber sind wir der sachlichen Spannung, die zwischen beiden Forderungen besteht, und der hieraus sich ergebenden Problematik nicht enthoben. Es ist vielmehr unsere Aufgabe als Exegeten, Paulus nach- und damit auch weiterzudenken und *für uns* zum Verstehen zu

[1] Zur Begriffsanalyse: R. Bultmann, NT Theologie, 237 f.
[2] So Bachmann, a. a. O. S. 232.

bringen. Diese Aufgabe aber erfordert, daß wir beide Positionen, die der Rechtsnahme und die des Rechtsverzichts, als Möglichkeiten christlichen Verhaltens in der Welt ernst nehmen. Deshalb müssen wir weiter fragen, ob in der Dualität der Forderungen etwa eine sachliche Einheit zu erkennen ist, ob unsere Stelle durch Paulus selbst weiter erhellt werden kann. Denn wenn auch der Apostel in der Betonung des radikalen Gehorsams vor Gott den Rechtsverzicht als eigentliche Lösung und als Ausdruck eschatologischen Existierens herausstellt, so bleibt doch daneben die innerkirchliche Schiedsgerichtsbarkeit und also Rechtsnahme bestehen. Faktisch sind aber damit *zwei Möglichkeiten* christlichen Verhaltens in der Welt aufgezeigt und gilt es angesichts beider jeweils eine Entscheidung zu fällen.

Hat Paulus nun für diese eschatologische Entscheidungssituation einen Maßstab geboten? Als Paradigma bietet sich der große Konflikt über das Götzenopferfleisch, 1. Kor 8–10, an. Auch dieser Abschnitt muß ja gesehen werden unter der Kap. 5, 10 ein korinthisches Mißverständnis berichtigenden These, daß das Christsein nicht das „Aus-der-Welt-gehen" fordere. Es fordert Paulus auch nicht, daß man sich prinzipiell des Götzenopferfleisches enthalte, oder schärfer pointiert: daß man als Christ auf keinen Fall an religiös empfundenen Mahlen im *εἰδωλεῖον* teilnehmen dürfe, die weithin „einfach ein Stück Familien- und Gesellschaftsleben" für die Antike darstellen[1]. Vielmehr schränkt Paulus die dem Christen gegebene Freiheit bemerkenswerterweise ein, ja er hebt seine These von der Unschädlichkeit des *εἰδωλόθυτον* auf: *ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω* (8, 13). Damit wird aber die Sachfrage zu einer Frage der *ἀγάπη* gemacht, es wird die Wahrheit der Entscheidung nicht an der nüchternen Sachlichkeit, sondern am Gebot der Liebe gemessen. Die Entscheidung des konkreten Falles steht unter dem Motto der Verse 2 und 3 von I. Kor. 8, daß echte *γνῶσις* Liebe ist und daß Liebe im Von-Gott-geliebt-sein gründet, und somit Erkennen im Von-Gott-erkannt-sein[2]. Fassen wir diese von Paulus am konkreten Beispiel des Götzenopferfleischessens gegebene Weisung grundsätzlich, so ergibt sich, daß keine aus der Sache selbst sich erhebende Ethik entworfen wird, sondern *die ethische Entscheidung in der Begegnung des Christen mit dem Nächsten* sich ergibt, weil hier die Selbstpreisgabe aus Liebe ihre konkrete Aufgabe erfährt.

Überträgt man diesen für die Ethik des Paulus so entscheidenden Grundsatz auf die Doppelfrage von I. Kor. 6, so ergibt sich also: die

[1] H. von Soden, Urchristentum und Geschichte I, S. 243 f.

[2] Vgl. H. v. Soden, a. a. O. S. 240 ff. und R. Bultmann, Art. *γινώσκω* bei Kittel ThW I, 709.

Entscheidung, ob der Christ in Rechtskonflikten mit Christen ein brüderliches Schiedsgericht anruft oder ob er auf Rechtsnahme verzichten soll, fällt er im Blick auf den Nächsten. Dabei ist das Gewicht des Streitobjektes ebenso belanglos wie die Reflexion auf den möglichen Ausgang eines brüderlichen Rechtsverfahrens. Es *kann* die Rechtsnahme im Dienste der Liebesforderung stehen, insbesondere dann, wenn es garnicht um eine Behauptung meiner eigenen Vorteile geht[1]; es *kann* aber auch der Rechtsverzicht geboten sein, um das Christsein als Preisgabe an Gott in der Aufgabe der Selbstliebe an Gott und den Nächsten zu aktualisieren. Eine Kodifizierung dieser beiden Möglichkeiten ist unmöglich, weil nur *das Wagnis der eigenen Entscheidung* hier den individuell wahren Weg ergreift und dieser nur *in der aktuellen Begegnung* sich öffnet. Da der Rechtsverzicht sich nie verrechtlichen läßt, sondern nur als durch eigene Entscheidung und Entschluß des Einzelnen Verzicht aus *πίστις* sein kann, und da er zugleich die in der Schiedsgerichtbarkeit anerkannte Rechtsordnung überwindet und auch möglicherweise bricht, ist es für den Christen eine je und je neu zu entscheidende Frage: Muß *und* darf ich auf das Rechtssuchen verzichten?

Die beiden Positionen, die Paulus den Korinthern als Fragen vorlegt und die ihr Schwergewicht in der zweiten Forderung haben, sind somit sachlich-theologisch je und je aufeinander bezogene Möglichkeiten, die vom Liebesgebot her in der aktuellen Begegnung zu entscheiden sind. Die zunächst antinomisch empfundene Doppellösung ist deswegen als sachliches Nebeneinander zu erkennen und theologisch gesehen ebenso dialektisch wie Gesetz *und* Freiheit, Ordnung *und* Liebe, Kultur *und* Glaube.

Wenn wir in Rechtsuchen und Rechtverzicht eine Einheit darin zu erkennen glauben, daß hier wie dort die Absicht leitend sein muß, Gottes Willen radikal zu erfüllen und in der Selbstpreisgabe die Nächstenliebe zu konkretisieren, so muß doch auch *die Grenze dieser Lösung* beachtet werden. Paulus gibt ja gewiß nicht ein System abstrakter ethischer Prinzipien. Er beantwortet also auch nicht – weder formal noch materiell – alle diejenigen Fragen, die wir aus unserer Lage in gemischten christlichen, pseudochristlichen oder rein säkularen Staaten heraus beantwortet haben möchten. Es ist in unserem Abschnitt nur die Frage der Rechtsnahme unter Christen behandelt und hierbei ist durchlaufend mitgegeben der Problemkreis 'Glaube und Welt'; nicht aber ist disku-

[1] Hier kann man auf den Konflikt des Paulus mit den Jerusalemern in Gal. 2 hinweisen, wo der status confessionis den Rechtsverzicht verbietet, zumal es auch nicht um eine Behauptung eigener Vorteile geht. Natürlich setze ich hier voraus, daß in V. 5 *οἷς οὐδέ* ursprünglich und nicht ein marcionitischer Zusatz ist.

tiert, ob und in welcher Einschränkung Christen mit Nichtchristen bei Konflikten vor heidnische Gerichte gehen dürfen; nicht in den Blick genommen ist auch die heikle Frage des Rechtsverhältnisses zum heidnischen Staat. Allein die Tatsache, daß Paulus Röm. 13 die rechtserhaltende Funktion des Staates betont und auch die unbezweifelbare Richtigkeit der in der Apostelgeschichte berichteten Appelle des Paulus an den Rechtsschutz des römischen Staates dürften genügen, um vor Verallgemeinerungen der oben für die Gemeinde als Leib Christi gegebenen Lösungen zu warnen[1].

Blicken wir zurück auf die oben dargelegte Konzeption unseres Problems in der Verkündigung Jesu, insbesondere in den Antithesen der Bergpredigt, so ist eine sachliche Entsprechung ebenso deutlich wie eine Abhängigkeit des Paulus von Jesuslogien unerweislich. So verwunderlich solch eine Feststellung auf den ersten Blick auch sein mag, so findet sie doch leicht ihre Erklärung dadurch, daß eben *sowohl bei Jesus wie bei Paulus alle ethischen Fragen von der radikal gefaßten Forderung Gottes aus die Antwort erhalten.* Ja, weiter, daß bei beiden das Kriterion der *ἀγάπη in die Begegnung* mit dem Nächsten verweist, so daß im Vollzug der Begegnung die 'eschatologische' Ethik alle rechtliche Ordnung der Welt transcendiert.

III

Da die Exegese historischer Zeugnisse – somit auch der Zeugnisse des Neuen Testamentes – zu einem 'Verstehen' der Vergangenheit nicht anders gelangen kann, als daß der Historiker bzw. der historisch arbeitende Theologe selbst von der vergangenen Frage sich treffen läßt und somit als gegenwärtig aufrufende sie vernimmt, so stellen sich im Blick auf den hier besprochenen Abschnitt *zwei Bedenken* in den Weg: a) Ist nicht die eben als 'eschatologisch' charakterisierte Ethik des Paulus an eine *mythologische* Eschatologie gebunden, die sich nicht erfüllt hat und auch für uns nicht mehr annehmbar ist, und die auf Grund der entscheidenden mythologischen Motivation auch die hieraus abgeleiteten ethischen Lösungen hinfällig werden läßt? b) Ist nicht auch die *sakramentale* Motivation, die in den Schlußversen erscheint, von einer hellenistisch magischen Konzeption getragen, die als Basis für die ethischen Forderungen zu gelten hat und wegen ihres Magismus die ethischen Konklusionen aufhebt?

[1] Zur Behandlung der rechtl. Fragen im NT von romanistischer Seite aus vgl. auch den Aufsatz von L. Wenger, Über erste Berührungen des Christentums mit dem röm. Recht (Bull. dell'istituto di diritto romano, XIV–XV (1951) pp. 9 ff., wo leider das Neue Testament als Quelle allzu unkritisch benutzt wird.

a) Es kann kein Zweifel sein, daß in den Versen 2 und 3 unseres Abschnittes eine eschatologische Motivation für die erste Position des Paulus, also für die brüderliche Schiedsgerichtsbarkeit, gegeben wird: *οἱ ἅγιοι* dürfen nicht bei den Heiden als *ἄδικοι* ein Rechtsurteil einholen, denn die 'Heiligen' werden im Endgericht Richter über die Heiden und sogar über 'Engel' sein. Daß hier zwar nicht allgemein verbreitete, aber doch verschiedentlich belegte spätjüdische Gedanken und Bilder aufgenommen sind, ist hinreichend in den verschiedenen Kommentaren zur Stelle angeführt worden[1]. Ebenso deutlich ist, daß Paulus eine wenigstens im Ausdruck kosmologische Eschatologie vorlegt, bei der freilich über die Ausdrucksform hinaus auch der Gedanke selbst kosmologisch ist, wenn er aus der Teilnahme der Christen an der Herrschaft im neuen Aion erschließt, daß sie somit auch am Richten als Funktion des Herrschens teilhaben und deshalb über dem Gesamtkomplex *κόσμος* stehen werden. Zwar ist dies alles erst Verheißung, noch Zukunft, aber diese eschatologische Zukunft qualifiziert bereits jetzt die Gegenwart und gibt den Christen schon hier in der Zeit einen gleichsam charismatischen Adel. In negativer Form wird der Gedanke aufgenommen in V. 9, wo über die *ἄδικοι* – ebenfalls im Futurum – ausgesagt wird, daß sie die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nicht erben werden.

Die Entscheidung der Frage, ob hier gerade die eschatologische Mythologie die Motivation für die ethischen Forderungen abgibt und somit die konkreten Zusammenhänge bedingt, hängt davon ab, wo in den Versen 2 und 3 das Schwergewicht der Argumentation zu sehen ist. Ist der gedankliche Akzent darin zu erkennen, was die *ἅγιοι im apokalyptischen Enddrama sein werden,* oder in der Betonung dessen, was wir als Christen hier und jetzt *schon sind*? Es scheint mir deutlich zu sein, daß Paulus sowohl in V. 2 wie auch in V. 3 jeweils von der Rolle im Endgericht auf die jetzt schon vorhandene Sonderstellung der Christen dem *κόσμος οὗτος* gegenüber folgert, daß er der Form nach a maiore ad minus schließt. Seine Intention geht aber zweifellos dahin, das Jetzt und Heute in ihrer eschatologischen Einzigartigkeit herauszustellen, als qualifizierte Gegenwart zu erweisen. Es liegt ihm daran, *das eschatologische Geschehen als gegenwärtiges* zu betonen, auch wenn es nicht welthaft sichtbar und ausweisbar ist. Dem Glauben ist das Wissen um diese eschatologische, durch das *πνεῦμα* versiegelte Heiligkeit erschlossen, und *dieser Glaube beschreibt nun seine Einmaligkeit mit den Ausdrucksformen der mythologischen Eschatologie vorchristlicher Apokalyptik.* Man darf also sagen, daß die mythologische Eschatologie bei Paulus

[1] Vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O. III, 363 f. und Lietzmann-Kümmel, An die Korinther, 25 f. u. 175 zur Stelle; J. Héring, a. a. O. p. 43 f.

nicht Basis, sondern Ausdrucksform des eschatologischen Existenzbewußtseins ist, daß sie nicht Motiv, sondern Folgerung ist. Das heißt aber nun nichts anderes, als daß in der kosmologischen Eschatologie eine existentiale Eschatologie sich ausspricht und die eigentliche Absicht des Paulus festgehalten wird, wenn wir interpretieren: die eschatologische Verheißung, welche in die Zukunft weist, hat schon hier und jetzt die eschatologische Existenz des Christen geschaffen. Der Welt gegenüber *hat* der Christ bereits die *ἐλευθερία* (Gal. 5, 13; I. Kor. 10, 29; 2. Kor. 3, 17), innerhalb der *ἄδικοι ist* der Christ bereits eine *καινὴ κτίσις* (2. Kor. 5, 17).

Es läßt sich somit als Antwort auf das erste Bedenken sagen: Die ethischen Aussagen des Paulus sind fest verklammert mit seiner Eschatologie, nicht aber motiviert in deren mythologischer Explikation[1]. Für die Exegese unseres Abschnittes ist es wichtig, diese eschatologische Sicht festzuhalten; denn würden wir mit der Mythologie zusammen auch die darin sich aussprechende Eschatologie beseitigen, so würden wir zugleich auch die vom Christusereignis getragene ethische Folgerung theologisch neutralisieren.

b) Daß die paulinische Ethik eine eschatologische und zugleich christologische Ethik ist, zeigt weiter der beinahe krönende Abschlußvers 11 unseres Abschnittes, wo Paulus die Korinther an ihr faktisches ‘Sein in Christo’ erinnert: *ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι κτλ.* In verbaler Form wird hier die gleiche Bezeichnung des Christenstandes gegeben wie I. Kor. 1, 30 durch Substantiva. Daß Paulus mit *ἀπολούειν* die Taufe meint[2], wird nicht zu bezweifeln sein und wird auch noch vollends gesichert durch die nähere Bezeichnung *ἐν τῷ ὀνόματι κτλ.* Die vermutlich auf liturgischen Gebrauch zurückgehende Zuordnung der Verben *ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε* muß als jeweils konkretisierende Interpretation des vorangehenden Verbs verstanden werden – wobei offen bleiben kann, ob Paulus noch die liturgische Formel als derart innere Folge verstanden hat –: Die Abwaschung wird konkret in der Heiligung und diese wiederum interpretiert als Rechtfertigung. Alle drei Ausdrücke beziehen sich auf den Taufakt, der *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ*

---

[1] Auch die ethischen Forderungen in der Sektenschrift vom Toten Meer (DSD) und in der Damaskusschrift sind eschatologisch motiviert. Jedoch ist dort einerseits der kosmologische Dualismus tragender Grund und andererseits – sachlich damit zusammenhängend – gerade die bei Paulus offensichtlich existentielle Intention der Eschatologie *nicht* greifbar!

[2] Es handelt sich hier ebenso wie in Apg 22, 10 um das Medium. Das Passivum von *ἀπολούειν* ist selten. Vgl. Liddell-Scott, Greek-English Lexikon; Kittel, ThW I, 538 f. und IV, 306.

ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν geschehen ist. Auch hier bietet der zweite Teil eine Interpretation der Handlung, die auf den Namen des Herrn Jesus Christus vollzogen wird. Es ist also das *καί* nicht im Sinne eines 'plus' zur Addition von zwei Größen zu verstehen und hieraus eine zweigliedrige Taufformel abzuleiten[1]. Vielmehr fügt das *καί* zur Taufhandlung mit der Namensnennung hinzu die faktische Erfüllung des Taufaktes, die in der *πνεῦμα*-Gabe besteht[2].

Man könnte aus dem isolierten Verb *ἀπολούειν* leicht schließen, daß Paulus in der Taufe nur eine Abwaschung und somit Befreiung vom Negativen sehe, daß die Taufe nur restaurativen Charakter habe und die Lage des Menschen vor dem Fall wiederherstelle – also eine restitutio in integrum sei. Unser Vers zeigt nun sehr deutlich durch die Zuordnung von *ἁγιασθῆναι* und *δικαιωθῆναι* zum *ἀπολούσασθαι*, daß Paulus die Taufhandlung als Schöpfungsakt ansieht, durch welche eben das neue Sein, die *καινὴ κτίσις*, geschenkt wird. Die weitere Frage, ob das Positive des neuen Seins, welches im *δικαιωθῆναι* ausgesagt wird, ein iustum facere oder ein iustum declarare meint, kann offen bleiben, da sie ohne Bedeutung für das erste Verstehen der Stelle ist[3]. Denn bevor man differenziert, muß eingesehen werden, daß Paulus hier von der eschatologischen Gegenwärtigkeit der *δικαιωσύνη* spricht[4] und daß – die Übernahme einer liturgischen Formel vorausgesetzt – dieses eine bereits vorpaulinische Konzeption ist. Was also für das Judentum Hoffnung und Ziel der Zukunft war, das wird für den Christen zur gegenwärtigen Wirklichkeit.

Die oben herausgehobene doppelte Mahnung des Paulus zur brüderlichen Schiedsgerichtsbarkeit und zum Rechtsverzicht, verbunden mit der Warnung vor den *ἄδικοι* draußen und vor der *ἀδικία* in den eigenen Reihen, erhält also neben der eschatologischen Motivation noch eine sakramentale, wobei die letztere im Taufakt gleichsam den geschichtlichen Quellort des eschatologischen Seins aufzeigt. Und doch ist die sakramentale Anschauung des Paulus alles andere als magisch konzipiert. Die beiden dem Vers 11 vorangehenden Verse 9 und 10 sagen ja nichts anderes, als daß in der korinthischen Gemeinde 'einige' (*τινές*)

[1] Vgl. vor allem die grundlegende Arbeit von W. Heitmüller, Im Namen Jesu, 1903.

[2] Ebenso Silva New in Foake Jackson-K. Lake, The Beginnings of Christianity V, p. 131.

[3] Wenn wir der Meinung sind, daß hier das *δικαιωθῆναι* von Paulus im prägnanten Sinne seiner Rechtfertigungslehre gebraucht wird, so schließt dies nicht aus, daß in der zitierten liturgischen Formel aus vorpaulinischer Zeit *ἁγιασθῆναι* und *δικαιωθῆναι* 'in dem genuinchristlichen Sinne der Sündentilgung' gemeint waren. Vgl. hierzu R. Bultmann, NT Theologie, S. 135.

[4] Zur Sache ausführlich R. Bultmann, NT Theologie S. 270 ff.

waren, welche als *ἄδικοι* sich selbst der Hoffnung auf die kommende Gottesherrschaft beraubt haben[1]. Offenbar ist hier ebenfalls eine vorpaulinische Paränese aufgenommen, in welcher die Laster verzeichnet waren, die von der Gottesherrschaft ausschließen[2]. Gal. 5, 19 ff bringt das gleiche Schema und die gleiche Konklusion. Es ist die in der Taufe gegebene Abwaschung, Heiligung und Gerechtmachung somit keine unverlierbare Qualität: *μὴ πλανᾶσθε*! ruft Paulus denen zu, die dieses Mißverständnis teilen. Sehen wir auf den Zusammenhang unseres Abschnittes, so ist die Forderung: 'werdet wieder heilig' (1–10) verbunden mit der Feststellung: 'denn ihr seid heilig' (11); oder, in anderen Worten: 'Seid nicht ungerecht, denn ihr seid gerecht gemacht!' Dabei ist der am Schluß gegebene Satz mit dem dreimaligen *ἀλλά* beinahe triumphierend und sachlich – wie so oft bei Paulus – die eigentliche Argumentationsbasis des Vorausgegangenen.

Eine verwunderliche Logik! Freilich die dem Paulus eigene theologische Logik, die er oft vorführt und die als *bewußte* Zuordnung von Sein und Sollen zu erkennen ist. Sie ist vielleicht sogar bereits vorpaulinisch und möglicherweise in ihrem Sitz im Leben der christlichen Gemeinde noch näher zu bestimmen. Bereits einige Verse vor unserem Abschnitt hatte Paulus in I. Kor. 5, 7 im Bilde den gleichen änigmatischen Zusammenschluß von Imperativ und Indikativ gebracht: *ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι.* Und ausdrücklich wird noch im Nachsatz der Indikativ im Christus-Ereignis begründet: *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.* Es folgt dann wieder die ausführliche Mahnung, was nun faktisch als verderblicher 'Sauerteig' beseitigt werden muß[3], was der eschatologischen Gemeinde schädlich und darum dem Einzelnen verboten ist. Die klassische Stelle für diese Zuordnung ist Gal. 5, 25: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν.* Das *εἰ* ist hier Realis und *ζῆν* hat prägnanten Sinn, der durch das *πνεύματι* verstärkt wird[4]. 'Da wir nun wirklich Leben haben im Geist' – so darf man vielleicht sinngemäß übersetzen –, 'so laßt uns auch dem *πνεῦμα* entsprechend wandeln'. Und wieder folgt die ethische Entfaltung der theologischen Grundkonzeption. Bei all diesen Stellen, die um Röm. 6, 11; 8, 9 und 12, ja auch um Phil. 2, 12 f. zu ergänzen

[1] Mit dem *καὶ ταῦτά τινες ἦτε* spielt Paulus hier nicht auf die vorchristliche Existenz an, denn dann wäre auch das einschränkende *τινες* kaum motiviert, sondern er meint die vor heidnischen Gerichten prozessierenden Christen in Korinth, denen in V. 8 gesagt worden war: *ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε.* Das *ἦτε* ist hier also anders als in Röm. 6, 17 bezogen.

[2] Es fehlt im Galater-Katalog nur die *πλεονεξία*! Vgl. dazu auch H. Schlier, Der Galaterbrief S. 185. Vgl. mit I. Kor. 6, 9 f. auch I. Kor. 5, 11.

[3] Zum Bilde des Sauerteigs vgl. Windisch, in ThW II, 905 ff.

[4] Vgl. zur Stelle H. Schlier, Galaterbrief, S. 197.

wären, ist zu beachten, daß sowohl der Indikativ des Seins wie der Imperativ des Sollens volles Gewicht haben und nicht die eine Seite zugunsten der anderen preisgegeben werden kann. Das sachliche Gleichgewicht wird auch nicht aufgehoben, wenn wir den Indikativ als tragend und den Imperativ als getragen herausstellen können[1].

Bevor wir fragen, wo möglicherweise der geschichtliche Sitz der Verbindung von Indikativ und Imperativ zu erkennen ist, müssen wir kurz eingehen auf die Möglichkeit einer *religionsgeschichtlichen Ableitung,* auch wenn wir hier nur Ergebnisse referieren und nicht eigene Untersuchung bringen. Man hatte zunächst auf Analogien in der *stoischen Ethik* verwiesen. Wie bei Paulus die *ἄδικοι* und *δίκαιοι* gegenüberstehen, so in der Stoa die *φαῦλοι* und *σοφοί* oder die *σπουδαῖοι* und *τέλειοι.* Man kann nicht beides zugleich sein, auch nicht beides zum Teil, denn Laster und Tugend schließen sich aus, sie sind kontradiktorisch. Erfahrungsgemäß aber ist nun der Mensch, der tugendhaft ist, kein wirklicher *τέλειος* noch ein wirklicher *σοφός*, sondern einer, für den Tugend und Weisheit das höchste Ziel ist, die Norm seines Urteilens und Handelns. Er ist unterwegs zur Tugend, so daß diese dem Menschen nur eignet im Streben nach ihr. Diesen Strebenden nennt der Stoiker *προκόπτων* und kann über ihn in Indikativen und Imperativen sprechen[2]. Ist nun etwa der getaufte und gerechtfertigte Christ bei Paulus im Sinne des stoischen *προκόπτων* zu verstehen? Meint Paulus – mutatis mutandis –, daß der Christ mit dem Laster gebrochen, sich zur Tugend bekehrt hat und nun auf dem rechten Wege vorschreitet? Paulus verwendet zwar einmal in Gal. 1, 14 den Begriff der Stoa, wenn er sagt: *προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ*,, womit er auf ein strebendes Vorschreiten abhebt. Aber Paulus sagt eben niemals vom *εἶναι ἐν Χριστῷ* Entsprechendes, und zwar weil es ein *εἶναι* ist. Eine Aussage wie die in Phil. 3, 12 ff. darf natürlich nicht herangezogen werden, weil es sich hier nicht um ein sittliches Streben handelt, sondern um ein Ausstrecken zum eschatologischen Heil der Zukunft. Die *ἀπολύτρωσις, ἁγιασμός* und *δικαιωσύνη* sind nicht zur Wahl stehende Möglichkeiten der Zukunft, die wir strebend uns mühen zu erringen, sondern auf uns gelegte Gnadengaben, durch welche der Christ nicht mehr sich selbst gehört, sondern Christus zu eigen ist,

[1] Die grundlegende Arbeit zum Problem ist die von R. Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus, ZNW (1924), 123 ff. Weitere Literatur bei W. G. Kümmel, in Lietzmann, An die Korinther I/II, 4. Aufl. S. 174. Ferner neuerdings R. Bultmann, NT Theologie, S. 329 f.; H. Schlier, Galaterbrief, 1949, 193 ff. u. C. H. Dodd, The Epistle of Paul to the Romans (Moffat Comm) p. 92 f.; A. Nygren, Comm. to the Romans, 1949, S. 241 ff. und C. H. Dodd, Gospel and Law, 1951; R. Bultmann, Der Mensch zwischen den Zeiten, in der Sammelschrift der Studiorum Novi Testamenti Societas: Man in God's Design, Valence 1952, p. 39 ff.

[2] Vgl. R. Bultmann, in ZNW 23 (1924) S. 130 f.

vom Geist regiert wird, für die *σάρξ* gekreuzigt ist. Paulus unterscheidet sich also von der Stoa grundlegend darin, daß er den Gegensatz von Sünder und Strebendem ebensowenig kennt wie den von Wirklichkeit und Ideal, sondern nur den vom Sünder als *ἄδικος* und vom *ἅγιος* als aus Gnade gerecht gemacht. Würde man die stoische Konzeption zur Erklärung heranziehen, so müßte man den Indikativ des *εἶναι* zur idealistischen Rhetorik machen und würde nur den Imperativ als eigentlich gemeinte Aussage gelten lassen.

Weiter bietet sich die *Gnosis* als mögliche Quelle an, zumal sie auf die paulinische Tauf- und Kirchenlehre von Einfluß war, zumindest was das Begriffliche angeht[1]. Wenn es in den Hermetica heißt: *κάθαρα σεαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὕλης τιμωριῶν. χαῖρε λοιπόν, ὦ τέκνον, ἀνακαθαιρόμενος ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν* – so ist hier mit gnostischen Begriffen beinahe eine Sachparallele zu I. Kor. 5, 7 gegeben. So deutlich nun freilich bei dem eben gegebenen Zitat die Entsprechung zu sein scheint, so ist doch nicht zu übersehen, daß für den Gnostiker der eigentliche Akzent auf dem Nachsatz liegt, also auf dem *χαίρειν* des Habens und Seins, so daß der Imperativ sachlich bedeutungslos und vom Indikativ verschlungen ist[2].

Da auch hier die religionsgeschichtlichen Analogien wohl Strukturähnlichkeiten bieten, aber nicht die sachliche Argumentation des Paulus erklären können, müssen wir wieder versuchen, Paulus durch Paulus zu verstehen. Es bietet sich sofort der locus classicus seiner Tauflehre, also *Römer 6* an, wo näher erläutert wird, was als Vorstellung hinter der kurzen Begrifflichkeit von I. Kor. 6, 11 vorauszusetzen ist. Zwar erscheint nicht das Verb *ἀπολούεσθαι* im Textzusammenhang des Römerbriefkapitels, wohl aber das unser Thema prägnant bezeichnende *βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν*. Das ganze Kapitel steht mit dem aufgenommenen Problem von I. Kor. 6 in engem Zusammenhang, da auch in Römer 6 die Taufe nur aufgenommen wird, um die Frage zu beantworten, die durch die Zuspitzung der Aussage über den *νόμος* sich stellte. Paulus hatte Röm. 5, 20 gesagt: 'Wo aber die Sünde mächtig geworden ist, ist die Gnade noch viel mächtiger geworden'. Und nun fragt er in Röm. 6, 1: 'Was sollen wir dazu sagen? Sollen wir in der

---

[1] Zum Problem der vorchristlichen Gnosis vgl. H. Schlier in Theologische Rundschau, NF 5 (1933) p. 1 ff. und 69 ff.; E. Käsemann, Leib und Leib Christi, 1933; H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, 1934; R. Bultmann, NT Theologie I, 162 ff.; Dom Jacques Dupont, Gnosis. La connaissance dans les Épîtres de S. Paul, Paris 1949 und hierzu die ausführliche Besprechung durch R. Bultmann im Journal of Theological Studies III (1952) p. 10 ff.

[2] Vgl. Corpus Hermeticum XIII, 7 und 8. zitiert nach Windisch in ZNW 23 (1924) p. 280. Weitere Parallelen bei Bultmann in ZNW 23 (1924) p. 132 f.

Sünde verharren, damit die Gnade voll werde?' Es geht also auch hier um die Taufe und ihre Bedeutung für den sittlichen Wandel, für das Freisein von der Sünde als Macht. Damit aber ist das gleiche Problem thematisch behandelt, das in I. Kor. 6, 1–11 uns implicit gegeben war.

Wie stellt nun Paulus Röm. 6 den Zusammenhang von 'Taufe und Ethik' dar? Zunächst erinnert Paulus die Römer an eine ihnen bereits bekannte Lehre (*ἢ ἀγνοεῖτε*; V. 2), die somit vorpaulinisch sein wird[1]. Die Taufe auf Christus wird dabei im Sinne der Mysterienreligionen beschrieben: 'So sind wir nun begraben mit ihm (sc. Christus) durch die Taufe in den Tod, damit, gleichwie Christus ist auferweckt von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir wandeln sollen in einem neuen Leben'. Das Begrabensein mit Christus durch die Taufe wird sodann in V. 6 interpretiert als ein Mitgekreuzigtsein unseres *παλαιὸς ἄνθρωπος*, als Vernichtung des *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*. Hier ist offenbar an die Sünde als Macht gedacht, deren Herrschaftsbereich wir als Christen durch die Taufe entnommen sind, so daß ein *δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ* nicht mehr möglich ist. Die Taufe hat also die Bedeutung, daß der Christ teilhaftig wird des Heilsereignisses von Kreuzigung und Auferstehung, daß er von der Macht der Sünde befreit wird und zugleich auch, daß er ein neues Leben erhält, eine *καινότης ζωῆς*. An der Wirklichkeit des neuen Seins, an der Vernichtung der Sünde als Macht kann nach Paulus kein Zweifel bestehen. Aber sogleich wird dies neue Sein problematisch, wenn das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, welches durch die Taufe vernichtet *ist*, nun ein *σῶμα θνητόν* genannt wird. Der vernichtete Leib ist jetzt ein sterblicher, also ein noch *nicht* gestorbener Leib, und der Christ wird aufgefordert, nicht die Sünde in diesem sterblichen Leib herrschen zu lassen (obgleich er in der Taufe der Sünde gestorben ist, V. 2), so daß er seinen Begierden gehorcht (V. 12). Dies alles führt uns also wieder zu der Antinomie: Die Sünde ist tot; deshalb verhindert die erneute Herrschaft der Sünde! Oder in anderen Worten: Die Taufe hat die Macht der Sünde als Macht für die Getauften vernichtet und doch oder gerade deshalb soll der Getaufte die in den Begierden des sterbenden Leibes rufende Sünde bekämpfen. Und fast in Parallele zu der 1. Kor. 6, 11 im Rückblick auf den Lasterkatalog gemachten Feststellung: *καὶ ταῦτά τινες ἦτε·* erklingt es Röm. 6, 17: *χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας . . . ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπο τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῃ δικαιοσύνῃ*[2].

---

[1] Vgl. R. Bultmann, NT Theologie, S. 140, sowie G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien 1952, 34 ff.; weitere Literatur ibid. S. 35 Anm. 4.

[2] Obgleich A. Friedrichsen (Conject. Neotest. VII (1942) 6 ff.) *παραδιδόναι* als term. techn. des Judentums wahrscheinlich gemacht hat, scheint mir der

Die Spannung zwischen dem Sein, in das uns die Taufe hineinnahm und das als *εἶναι ἐν Χριστῷ* auf das *βαπτισθῆναι εἰς Χριστόν* zurückgeht[1], und dem Noch-nicht-sein, das den Kampf gegen die *ἁμαρτία* nötig macht, kommt weiter noch zum Ausdruck in der mehrfach in Röm. 6 betonten Zukünftigkeit des eigentlichen Anteilhabens an der Auferstehung Christi, die den Getauften vor Augen gehalten wird. Immer wieder spricht Paulus im Futurum: . . *ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα* (V. 5) . . . *πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ* (V. 8). Hierbei wird freilich die Paradoxie der christlichen Existenz darin deutlich, daß das Zukünftige zugleich schon Gegenwart ist: *οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι . . . ζῶντας* (V. 11).

Die Unausgeglichenheit des Paulus hinsichtlich seiner Hervorhebung des durch die Taufe gegebenen Seins und der darauf sich erhebenden Forderung des Sollens darf nicht durch vorschnelle Eintragung des lutherischen simul iustus et peccator entschärft[2], noch psychologisch nivelliert werden[3]. Sie zeigt sich ja nicht nur in Röm. 6, wo sich der Imperativ auf dem Indikativ erhebt, und I. Kor. 6, wo ebenfalls die Taufe auf Christum als Basis des vorher postulierten Verhaltens der Christen hinsichtlich des Rechtsuchens erschien, sondern begegnet nahezu auf Schritt und Tritt im Zusammenhang der paulinischen Paränesen, aber auch außerhalb des Corpus Paulinum. Nun kann und muß man gewiß diese Spannung theologisch-dialektisch verstehen und erklären, man darf aber dabei nicht außer acht lassen *die geschichtliche Entwicklung der urchristlichen Taufpraxis,* aus der sich die Verbindung von Taufe und Paränese ebenso wie das Zusammengehen von Indikativ und Imperativ ergab. Paulus fand diese Entwicklung vor und versuchte ihr Ergebnis theologisch zu interpretieren[4].

Was aber läßt sich nun über die Entwicklung der Taufpraxis in der *Verbindung von Taufakt und Paränese* auf Grund der Quellen aussagen? Es ist zweifellos auffallend, daß Paulus im Zusammenhang von Paränesen immer wieder auf die Taufe zurückkommt[5], auch wenn dies oft

---

Zwischensatz *ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς* als Glosse zu streichen sein. Cf. R. Bultmann, Theolog. Lit. Zeitung 72 (1947) S. 202.

[1] Vgl. neben Röm. 6, 3: Gal. 3, 27 und I. Kor. 12, 13.

[2] Vgl. jetzt bes. A. Nygren, a. a. O. S. 177; zur Sache auch H. Schlier, Der Galaterbrief, S. 194 ff., der nun freilich wieder den Indikativ so absolut faßt, daß er „die Theorie des simul iustus et peccator im modernen Sinn als unpaulinisch" erkennt.

[3] So z. B. C. H. Dodd, The Epistle to the Romans (Moffat Comm) p. 92 ff.

[4] Cf. H. Windisch, ZNW 23 (1924) 268 f. und R. Bultmann, NT Theologie 99 ff.

[5] Neben I. Kor. 6, 11 ist der Bezug deutlich I. Kor. 6, 19 ff., 10, 1 ff., 12, 13 ff. und besonders II. Kor. 1, 22; er ist angedeutet und m. E. als Hintergrund erkennbar: I. Kor. 5, 7 u. 7, 23 – um nur einige Beispiele zu bringen, die immer

nur in Anspielungen derart geschieht, daß an die Gabe des *πνεῦμα* erinnert wird[1]. Paulus argumentiert also aus der Taufe heraus, wobei er teils deren Bedeutung als Reinigung von den Sünden ad praeteritum in den Vordergrund stellt, teils aber auch eine wohl sekundär damit kombinierte positive Wertung gibt[2], die 'Heiligung', 'Geistverleihung' und 'Rechtfertigung'. Solange die Taufe nur ein *ἀπολούεσθαι* der Sünden darstellte und damit die Tradition des Täufers und wohl auch anderer jüdischer Sekten weiterführte[3], freilich frühzeitig mit dem Tode Jesu am Kreuz verknüpft[4], solange erklärt sich ganz von selbst die Verbindung dieser Handlung mit Paränesen, die in mündlichen (oder schriftlichen?) Katechesen vorlagen. Auch wenn durch die Verbindung des Taufbades mit dem Heilsereignis Christi die Taufe nun zweifellos sakramental gefaßt war, so war doch eben das den Täufling für die Zukunft verpflichtende Moment stärker als das ihn magisch sichernde – solange eben der Gedanke der Sündenreinigung beherrschend war.

Vergleicht man nun die verschiedenen in der Briefliteratur des Neuen Testamentes und auch in den apostolischen Vätern vorkommenden paränetischen Formulare, so verblüfft einerseits die Gleichheit der materiellen Forderungen und Warnungen und andererseits die sachliche Entsprechung dieser sich wiederholenden Mahnungen und Kerngebote im levitischen Heiligkeitskodex[5]. Am deutlichsten tritt dies hervor in I. Thess. 4, 1–12, wo nicht nur die sachlichen Forderungen mit Lev. 17–20 übereinstimmen, sondern auch die Terminologie deutliche Parallelen aufweist. Mit I. Thess. 4, 6 wiederum stimmt sachlich überein I. Kor. 6, 8 und beide sind zu vergleichen mit Lev. 19, 13, und in der Intention (I. Thess. 4, 9) mit Lev. 19, 18. Auch die I. Kor. 5, 11 genannten Laster, mit deren Trägern sich der Christ nicht verbinden soll,

---

wieder auf die Prädominanz der Taufe in der neutestamentlichen Theologie verweisen. Oder, um noch ein Beispiel zu geben, man vergleiche Gal. 3, 27: *ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε* mit Röm. 13, 14, wo noch einmal als Abschluß einer ethischen Ermahnung das *ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν* als Forderung, die Taufe auch zu aktualisieren, erklingt.

[1] Vgl. z. B. Röm. 8, 9 ff. mit der analogen Begrifflichkeit von Röm. 6, um zu erkennen, wie in der *πνεῦμα*-Rede des Cap. 8 die Tauflehre zugrunde liegt.

[2] Eine zweifellos vor Paulus bereits vollzogene Erweiterung der Tauflehre. Vgl. R. Bultmann, NT Theologie, S. 135 ff.

[3] Vgl. jetzt C. H. Kraeling, John the Baptist, 1951, und auch die Sektenrolle vom Toten Meer (DSD). Zur Begriffsgeschichte von *ἀπολούειν* vgl. Foakes Jackson-K. Lake, Beginnings I p. 332 ff.

[4] Vgl. I. Petrus 3, 21.

[5] Wir nehmen hier Bezug auf die Arbeit von A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903 und die durch den Krieg zu wenig bekannt gewordenen Arbeiten von Ph. Carrington, The primitive Christian Catechisme, Oxford 1940 und E. G. Selwyn, The first Epistle of Peter, London 1946, deren Ergebnisse auch von C. H. Dodd, Gospel and Law, 1951, mitverwendet werden.

die Eph. 5, 5 und teilweise I. Kor. 6, 9 aufgenommen sind, haben ihre Sachparallele im genannten levitischen Kodex. Aus diesen leicht zu erweiternden Parallelen, die bei CARRINGTON und auch bei SELWYN in Tabellenform zusammengestellt sind, ergibt sich, daß mit hoher Wahrscheinlichkeit das Urchristentum – bereits vor Paulus – die in der Taufe geschenkte Heiligkeit als Freisein von der Sünde durch die levitischen Forderungen für die Zukunft festzuhalten suchte. Es kann hierbei offen bleiben, ob es bereits zur Zeit Jesu eine erst für das Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. belegte ausgebildete Proselytentaufe gab[1], und von hier die Heiligkeitskatechismen stammen, oder ob sie in der judenchristlichen Urgemeinde konzipiert worden sind, um die über das Ritualgesetz hinausgehenden Forderungen als *νόμος Χριστοῦ* oder als *τύπος διδαχῆς* zu erheben, weil sie Konkretionen des radikalisierten Liebesgebotes (Lev. 19, 18) sind oder auch weil sie sich im Spätjudentum als Inbegriff der Heiligkeit herausgebildet hatten[2]. Gewiß ist es nicht möglich, diese vermutlich mündlich tradierten jüdisch-christlichen Katechismen zu rekonstruieren, wohl aber läßt sich aus der sachlichen Übereinstimmung der frühchristlichen Paränesen mit Lev. 17–20 folgern, daß die eschatologische Gemeinde der christlichen *ἅγιοι* durch eine Taufe, die Sündenreinigung brachte, und einen ethischen Katechismus – der als *μετάνοια* die Rückkehr zum Willen Gottes, im neolevitischen Kodex vorgezeichnet, forderte – die Bekehrten als Erben der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* aufnahm. Die Formeln I. Kor. 6, 9: *ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν* mit ihrer Entsprechung bei Gal. 5, 21, Eph. 5, 5 und 6 b und auch Kol. 3, 6, I. Thess. 4, 6 zeigen an, daß es sich um relativ festgeformte Stücke handelt.

Die Gleichartigkeit der ethischen Weisungen und ihrer jeweiligen Verbindung mit der Taufe als Bezugnahme auf die kommende Gottesherrschaft machen es in der Tat sehr wahrscheinlich, daß sie aus der Praxis der Urgemeinde hervorgegangen sind und Katechismen waren, die vor oder nach der Taufe oder auch in einer die Taufe begleitenden Liturgie verpflichtend übernommen wurden[3]! Ebenso wahrscheinlich muß angenommen werden, daß es sich um judenchristlichen Boden handelt, der sie hervorbrachte und dabei spätjüdische Formulare über-

---

[1] Zum Problem vgl. JOSEPH THOMAS, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie, 1935, 356 ff. und C. H. KRAELING, a. a. O.

[2] Vgl. auch A. SEEBERG, a. a. O. S. 11 f. und H. SCHLIER, Galaterbrief, S. 185 f.

[3] Hier läßt sich natürlich nicht eine Feststellung treffen, wie es A. SEEBERG wollte, daß bereits eine festgefügte Liturgie die Taufe begleitete und alle Paränesen hierauf zurückgreifen. Die Argumentation von PH. CARRINGTON, der anscheinend die Arbeit A. SEEBERGS nicht benutzt hat, ist hinsichtlich einer Festlegung wesentlich vorsichtiger.

nahm, wie sie in einem fortentwickelten Stadium in den 'Zwei-Wege-Lehren' vorliegen. Ist diese Annahme, die natürlich Hypothese bleibt, weil sich absolute Sicherheit bei der fragmentarischen Quellenlage nicht erreichen läßt, ausreichend einsichtig, so läßt sich von hier aus das Nebeneinander vom Indikativ der Sündenfreiheit ad praeteritum und des Imperativ, die Heiligung ad futurum festzuhalten, leicht verstehen. Problematisch wird die Korrelation von Sakrament und Ethik erst, seit die hellenistische Interpretation sich mit dem palästinensischen Brauch verbindet und die Taufe zu einer magischen Handlung wird. Jetzt wird das Nebeneinander von Sein und Sollen aus einer korrelaten Bezogenheit zu einer antinomen, denn aus der Freiheit von den Sünden der Vergangenheit wird ein Abgestorbensein der Sünde überhaupt, wird ein *εἶναι ἐν Χριστῷ*,, das in seinem eschatologischen Charakter sowohl gnostisch-magisch, wie symbolisch-jüdisch gedeutet werden konnte. Im ersten Falle wird der ethische Imperativ entkräftet, im zweiten Falle der Indikativ nicht ernst genommen.

Das Problem von Indikativ und Imperativ hat also Paulus nicht erst geschaffen, sondern er hat es in der Entwicklung von Taufe und Ethik vorgefunden und dialektisch in der Weise zu lösen versucht, daß er mit der sakramentalen Fassung der Taufe die ethische Forderung stützt, indem er sie begrenzt; indem er das sittliche Tun der Leistungsperspektive, der gesetzlichen Berechnung entnimmt, wird die Ethik zum Gott gegenüber unbedingten Gehorsam, der eben möglich wird auf Grund des neuen Seins. Das sittliche Tun ist jetzt niemals mehr Selbstsicherung, keine sublimierte Selbstbehauptung, sondern als Gehorsam gerade Selbstpreisgabe.

IV

Die vorgelegte Exegese von I. Kor. 6, 1–11 zeigte ebensoviele Ergebnisse wie Fragen auf, die nun in entsprechender Methode an anderen zusammenhängenden Abschnitten der Paulusbriefe zu überprüfen wären, bevor man allgemeine Urteile über die paulinische Ethik abgibt, ja bevor man darüber entscheidet, ob überhaupt ein Sonderkapitel Ethik oder Ethos innerhalb der paulinischen Theologie möglich bzw. gefordert ist. Obgleich sich kein Exeget der Gegebenheit entziehen kann, daß er bei der Einzelexegese des Paulus von einem Vorverständnis aller Paulusbriefe geleitet ist – auch dort, wo er es aufrichtig in Frage stellt! –, ist doch eine vorschnelle Verallgemeinerung von Einzelergebnissen unerlaubt. Wir geben deshalb hier am Schluß *nur eine Zusammenfassung im Blick auf unseren Abschnitt,* sind dabei freilich von der Frage bewegt, ob nicht etwa doch das hier Greifbare als typisch für Paulus gelten

kann und ob nicht von hier aus eine neue Untersuchung aller Stellen bei Paulus, die ethische Fragen betreffen – bes. im ersten Korintherbrief – nötig ist.

Im Blick auf die *historische Fragestellung* zeigte sich, daß weder die Forderung der Rechtsnahme im brüderlichen Schiedsgericht noch die eines Rechtsverzichtes absolut neu ist. Parallelen oder Analogien ließen sich ausreichend erbringen, wobei die Frage einer Genealogie gänzlich offen bleiben kann und auch die verschiedenen Nuancierungen ohne Belang sind. Das was Paulus aktuell fordert, ist also *nicht* in der materiellen Forderung als spezifisch christliche Ethik zu erkennen oder als originelle Lösung zu verstehen. Die konkreten Forderungen haben vielfache Vorläufer, auch wenn die Vorlage nicht erweisbar ist. Diese Forderungen gehen sogar in vorchristliche Zeit zurück, zeitigen also solche Resultate unabhängig vom Christusereignis. Insbesondere ist die Verbindung von Ethik und Taufe einsichtig aus der Proselytentaufe und der Konzeption der Taufe als Abwaschung. Die sittlichen Gebote für den Wandel sind weithin aus einer neolevitischen Frömmigkeit zu verstehen, in der auch bereits die konkrete Forderung, dem Bruder weder unrecht zu tun noch ihn zu berauben (Lev. 19, 13), uns begegnet. Die Sündenreinigung der ältesten christlichen Taufe war anscheinend verbunden mit einer Verpflichtung auf sittlichen Wandel, der diejenigen Forderungen der levitischen Heiligkeitsforderung weiterführt, die über das Ritualgesetz im engeren Sinne hinausgehen. Diese Verbindung aber wurde in dem Augenblick zum theologischen Problem, als die Taufe durch Einflüsse der hellenistischen Mysterienreligionen mit der Sündenreinigung die Heiligung und Rechtfertigung verband und letztere hellenistisch sakramental interpretierte. Jetzt erst wurde zwischen dem Sein und Sollen eine sachliche Spannung hervorgerufen, die entweder das ‘mit Christus Begraben-sein’ und ‘der Sünde Abgestorben-sein’ symbolisiert, um den ganzen Ernst der ethischen Forderung zu halten, oder aber umgekehrt den sittlichen Imperativ zum bloßen Appendix dessen werden läßt, was der Christ im *πνεῦμα* bereits als Qualität hat.

Dieser bereits vorhandenen Lage gegenüber ist es *Paulus,* der die sachliche Spannung von Indikativ und Imperativ festhält und nicht zugunsten der einen oder andern Seite aufhebt und jene Spannung theologisch-christologisch gerade im Kampf gegen die Gnosis festigt und interpretiert. Hierbei wird ohne Zweifel der Indikativ des *εἶναι ἐν Χριστῷ*, der im Getauftsein auf Jesum Christum seine Wurzel hat, zur eigentlichen Grundlage seines Denkens. Die Christologie oder besser: die Soteriologie trägt also ebenso die Eschatologie wie die Ethik des Paulus, während in der Verkündigung Jesu die Eschatologie die Ethik

begründet und die synoptische Christologie als Interpretation und nachträgliches Komplement von Jesu Botschaft erscheint. Die Tatsache aber, daß bei Paulus der Indikativ das Tragende und der Imperativ das Getragene ist, führt nicht zur praktischen Entwertung oder gar Aufhebung der sittlichen Forderung – wie in der Gnosis – sondern zu ihrer alle Gesetzlichkeit durchbrechenden Radikalisierung im Sinne des unbedingten Gehorsams gegenüber dem absoluten Willen Gottes.

Die Durchbrechung der Gesetzlichkeit wird darin deutlich, daß Paulus seine ethischen Forderungen weniger durch das *Was,* durch die Materie des zu Tuenden, als durch das *Wie* der Entscheidung vor Gott bestimmt sein läßt. Sofern Paulus auf das Was eingeht, bringt er die der Taufkatechese entstammenden neolevitischen Forderungen und die Tugend- und Lasterkataloge, die alle in der Sache *eine humane Ethik* beinhalten und nichts durch das Christusereignis bestimmtes Neues zeigen[1]. Letztlich erinnert er hierbei je und je an Selbstverständliches, der Gemeinde längst Bekanntes. Eine Bestimmtheit der sittlichen Forderung durch das Christusereignis wird erst dort deutlich – hier liegt ohne Zweifel der Schwerpunkt seiner Theologie –, wo er das Wie der Entscheidung der *πίστις* in der Spannung zum *κόσμος* aufzeigt und Beispiele statuiert. Gerade hier aber gibt Paulus keine eindeutig gesetzliche Lösung, etwa innerkirchliches Schiedsgericht *oder* Rechtsverzicht, sondern er führt seine Hörer in die echte Entscheidung hinein, die jeder Christ selbst für sich zu fällen und zu tragen hat und die als solche wahr oder unwahr vor Gott ist, nicht aber durch das materielle Ergebnis eine Qualifikation erfährt.

Der Imperativ als Entscheidung im Glauben an Christus zeigt uns die ganz in der Linie der ethischen Forderung Jesu laufende *Radikalisierung des Gehorsams* gegenüber Gottes Willen darin, daß eine Anlehnung an und Selbstsicherung durch die tradierten Gesetze humaner Ethik überwunden wird durch das absolute Gebot der *ἀγάπη*. Dieses Gebot aber ist nicht kodifizierbar in materiellen Gesetzen, sondern nur in der Begegnung mit dem Nächsten als Preisgabe *meines* Rechts aktualisierbar. Selbstpreisgabe aber kann nicht vergesetzlicht werden, weil sie nur als Entschluß des Einzelnen wahre Preisgabe des Selbst ist, ein Entschluß, der ganz bestimmt ist von der *χάρις ἐκ θεοῦ* und auch darin das Letzte und Eigentliche sieht.

Diese soteriologische Ethik der Entscheidung, die das radikale Gebot der *ἀγάπη* zum Kanon hat und in der Selbstpreisgabe sich realisiert, hat keine Analogie zur Stoa – wo der Effekt des Rechtsverzichtes zwar ent-

[1] Zu einem ähnlichen Ergebnis, aber anderen Folgerungen, kommt auch C. H. Dodd, Gospel and Law, p. 23 f.

sprechend war. Sie hat auch keine Entsprechung in der existentialistischen Entscheidungsethik – wo die Entscheidung in der Begegnung vergleichbar ist. Denn sowohl in der Stoa wie im Existentialismus ist gerade das Selbst Richtschnur, während die paulinische Entscheidungsethik vom eigenen Ego absieht und ganz auf Gottes Handeln in Christo hinsieht und sich der Zukunft als Gott gehörig öffnet.

Diese von Paulus in I. Kor. 6, 1–11 an einem Beispiel gegebene eschatologische Ethik hat also den dialektischen Charakter, daß sie nicht der Welt als *κόσμος οὗτος* entflieht (I. Kor. 5, 10), noch auch sich dieser Welt gleichgestaltet (Röm. 12, 2), sondern in der bleibenden Spannung des *ὡς μή* von I. Kor. 7, 29 ff. eine Entscheidung wagt, die das Leben *ἐν σαρκί* in eine Entweltlichung – *οὐ κατὰ σάρκα* – hineinführt. Gerade die doppelte Forderung von Rechtsnahme (I. Kor. 6, 1–6) und Rechtsverzicht (I. Kor. 6, 7. 8.) und ihre Begründung im Indikativ des Getauftseins (I. Kor. 6, 9–11) zeigt praktisch, was I. Kor. 7, 29 ff. in der Formel *ὡς μή* grundsätzlich gefaßt ist, und erweist die scheinbare Antinomie als in der Sache wurzelnde Einheit. Paulus entwickelt also in dem hier besprochenen Abschnitt nicht *die* 'christliche Lösung' einer zu systematisierenden Ethik, sondern er fordert die Christen auf, eine Entscheidung im Glauben an Christus zu fällen, wodurch das Ethische als Gehorsam vor Gott nur in dem aktuellen Wahrsein der Person, aber nicht in der Ausweisbarkeit des Ergebnisses liegt.

Πειρασμός – ἁμαρτία – σάρξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen

Von Karl Georg Kuhn

Den – verhältnismäßig zufälligen – Anstoß zu der folgenden Untersuchung gab das Bemühen um die Interpretation von Mark. 14, 38, des Wortes Jesu an die Jünger in Gethsemane: „Wachet und betet, damit ihr nicht in Anfechtung geratet. Der Geist ist willig, doch das Fleisch ist schwach". Die Frage nach dem Sinn der dieses Wort bestimmenden Begriffe *πειρασμός, πνεῦμα – σάρξ* führte dabei rasch auf viel weiterreichende Zusammenhänge neutestamentlicher Theologie bis in zentrale Probleme der paulinischen Theologie hinein, umfassendere Zusammenhänge, die nun sowohl ihrem geistes- und religionsgeschichtlichen Ort

nach wie von da aus in ihrer Bedeutung und ihrem Sinn neu und, wie ich glaube, genauer zu bestimmen waren.

Jenes Wort Mark. 14, 38 besagt: In den *πειρασμός* zu geraten, ist die *Gefahr,* in der die Jünger stehen. Um ihr zu entgehen, muß man „wachen und beten". Wer diese Zucht des Wachens und Betens unterläßt, gibt damit der „Schwachheit des Fleisches" nach und gerät so in den *πειρασμός*. Die Jünger haben aber einen „willigen Geist", der eigentlich das „schwache Fleisch" in Zucht nehmen und so die Gefahr des *πειρασμός* verhindern sollte.

Fragt man von diesem Gedankengang aus nach dem Sinn des Begriffes *πειρασμός*, so wird es ratsam sein, von dem allgemeinen Sprachgebrauch des Neuen Testaments auszugehen und nicht von dem speziellen Fall der „Versuchung Jesu", diesen vielmehr erst danach auf der Basis des allgemeinen Gebrauchs zu klären[1].

Der Urheber des *πειρασμός* ist in Mark. 14, 38 augenscheinlich nicht Gott. Denn durch das „schwache Fleisch" gerät man ja in den *πειρασμός*. Nicht Gott versucht, so wie er den Gehorsam Abrahams „auf die Probe stellte" mit der Forderung der Opferung Isaaks (Gen. 22, 1 LXX *ἐπείρασεν*; Hebr. 11, 17). Der Teufel ist es vielmehr, der „versucht". Ist dies an unserer Stelle auch nicht direkt ausgesprochen, so doch durchgängig sonst im NT. So bei Paulus: 1. Kor. 7, 5 *ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς* (auch 2. Kor. 2, 11); 1. Thess. 3, 5 *μή πως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων*. Auch Matth. 4, 3 nennt den Teufel *ὁ πειράζων*. Ebenso ist Luk. 8, 13 der Teufel der Urheber des *πειρασμός* (vgl. 8, 12 *ὁ διάβολος*). Ebenso Apk. 2, 10. Wenn demgegenüber Jak. 1, 2. 12 sagt, man solle sich *freuen,* wenn man in mannigfache *πειρασμοί* gerät, so ist doch gerade hier 1, 13 f. der Gedanke, Gott sei der Urheber des *πειρασμός,* ausdrücklich abgelehnt: Es ist eben gerade nicht so wie bei Abraham, daß Gott den Glaubensgehorsam auf die Probe stellt, sondern die *ἰδία ἐπιθυμία* ist es, die in den *πειρασμός* bringt, und *πειρασμός* bedeutet, daß man ins Sündigen gerät, wenn man diesen eigenen Trieben nachgibt. Das steht ganz in der Nähe jener Aussage im Gethsemanebericht, daß es das „schwache Fleisch" ist, durch das man in den *πειρασμός,* und das bedeutet: ins Sündetun gerät. Den gleichen Zusammenhang von *πειρασμός, παγὶς (τοῦ διαβόλου)* und *ἐπιθυμίαι* zeigt auch 1. Tim. 6, 9 (vgl. 3, 7).

Wann geschieht nun dieser *πειρασμός* durch den Satan? Ist es ein ständiges gegenwärtiges Geschehen oder ein endzeitliches? Es taucht

[1] Siehe unten S. 221 f.

damit die Frage nach dem eschatologischen Charakter des *πειρασμός* auf. Einmal im NT ist der *πειρασμός* eindeutig im Rahmen des apokalyptischen Denkens als endzeitliches Geschehen gekennzeichnet. Apk. 3, 10: „Weil du (in der Jetztzeit!) festgehalten hast mein Wort (= Gebot) zum Ausharren, werde auch ich dich heraushalten aus der Stunde des *πειρασμός*, die über die ganze Welt kommen wird, zu versuchen (*πειράσαι*) die Erdbewohner." Hier ist *πειρασμός* der große endzeitliche Entscheidungskampf, der Aufstand Satans gegen Gott, in den er die ganze Welt auf seiner Seite hineinzieht, der aber beendet wird durch Gottes Sieg und die Vernichtung des Satans. Ob und wie die Bitte des Vaterunsers „Bringe uns nicht in den *πειρασμός*" in diesen Zusammenhang hineingehört, kann hier noch nicht deutlich werden[1]. Sonst im NT hat *πειρασμός* jedenfalls nicht diesen endzeitlichen Sinn, sondern meint die ständige Gefährdung des Gläubigen jetzt in der Welt. *Πειρασμός* ist geradezu das Charakteristikum seiner Existenz als Gläubiger in der Welt. So bei Paulus: 1. Thess. 3, 5; 1. Kor. 7, 5; Gal. 6, 1, wobei besonders die letzte Stelle zeigt, daß *πειρασμός* bedeutet „in Sünde fallen"; vgl. *ἔν τινι παραπτώματι* im Satz vorher. Ebenso 1. Kor. 10, 13: *πειρασμός* ist die ständige Gefahr für den Gläubigen, zu fallen: *μὴ πέσῃ* v. 12, was als Folgerung aus den Versen 6–11 das *Fallen in mannigfache Sünden* meint. Das Bestreben des Satans bei solchem *πειρασμός* ist immer, den Gläubigen zum *Abfall vom Glauben* zu bringen. So 1. Thess. 3, 5: Der *πειρασμός* der Thessalonicher würde die Arbeit des Paulus, sie zum Glauben geführt zu haben, zunichte machen. So auch Gal. 4, 14: Die *ἀσθένεια τῆς σαρκός*, in der Paulus den Galatern das Evangelium verkündet hatte, d. h. die unscheinbare, klägliche, so gar nicht imponierende Art seines Auftretens, eher hier noch konkreter: seine Krankheit, hätte der *πειρασμός* dazu sein können, daß die Galater Paulus und mit ihm Christus abwiesen. Der *πειρασμός* trifft, schon von seinem Begriff her, immer nur die Gläubigen. Die Ungläubigen, die die draußen sind, stehen nicht in solchem *πειρασμός*. Sie hat ja der Satan sowieso in der Gewalt. Auch in der Deutung des Säemannsgleichnisses Luk. 8, 13 trifft der *πειρασμός* die *πρὸς καιρὸν πιστεύοντες*, und *πειρασμός* meint ihr Wiederabfallen. Auch im Hebräerbrief ist die Situation des Gläubigen in der Welt charakterisiert als *πειράζεσθαι*. Die Gläubigen sind *οἱ πειραζόμενοι* Hebr. 2, 18; 4, 15. Ebenso im ersten Petrusbrief: 1, 6 *ἄρτι εἰ δέον λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς*; 4, 12 ff.: der *πειρασμός* geschieht am *οἶκος τοῦ θεοῦ* als die Verführung zum Abfall vom Glauben, und er begegnet den Gläubigen durch die Verfolgungen und dadurch, daß sie Unrecht leiden müssen in

[1] S. dazu unten S. 218 ff.

der Welt. Auch hier ist das Gegenmittel, zu dessen Anwendung die Paränese aufruft, „nüchtern sein und wachen" 1. Petr. 5, 8, denn: „der Teufel geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge". Das eben ist *πειρασμός*: die ständige Gefahr, vom Satan verschlungen zu werden. Man muß darum ständig auf der Hut sein, wie ein Soldat auf Posten sein, 1. Thess. 5, 6 ff.: Man muß „wachen und nüchtern sein" und gewappnet mit der Waffenrüstung von Glaube, Liebe und Hoffnung. Nur mit solcher Waffenrüstung kann man Widerstand leisten gegen die „Anfälle des Teufels" (Eph. 6, 11). Im gleichen Sinne auch die Paränese 1. Kor. 16, 13, die durch ihre abrupte Stellung im Zusammenhang deutlich ihren traditionellen, formelhaften Charakter zeigt: „*Wachet, haltet stand* im Glauben, seid tapfer und stark": es ist die Haltung des tapferen Soldaten Gottes im Kampf mit dem Teufel.

So wurzelt der Begriff *πειρασμός* in dem Gedankenkreis der Kampfsituation zweier Mächte in der Welt, Gottes und des Satans, in der der Gläubige als Kämpfer Gottes ständig den Angriffen des Teufels ausgesetzt ist und darum wachsam und gewappnet auf dem Posten sein muß. So ist auch die Mächtevorstellung in Röm. 6 gemeint, das Entweder-Oder von Herrschaft Gottes und Herrschaft der Macht der Sünde. Darum soll (Röm. 6, 12 ff.) der Gläubige seine Glieder als „Waffen der Gerechtigkeit" in Gottes Dienst stellen und nicht als „Waffen der Ungerechtigkeit" für die Sünde führen. Man kann immer nur *δοῦλος* des einen oder *δοῦλος* des andern sein: Röm. 6, 16 ff. Ein neutrales Dazwischensein gibt es in diesem Gegeneinander der beiden Mächte in der Welt nicht.

Erst in solchem Gesamtzusammenhang wird dann auch der Gedanke von Jak. 1, 2. 12 verständlich, man solle sich *freuen,* wenn man in mannigfache *πειρασμοί* gerät: Das meint den Stolz des kampferfahrenen, in vielen Schlachten erprobten Kriegers, der nun verdientermaßen auch die Auszeichnung des Siegeskranzes bekommt: Jak. 1, 13 *δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.*

Wie die Übersicht zeigt, ziehen sich diese Gedanken durchs ganze Neue Testament, und zwar in einer sehr einheitlichen Konzeption des Gesamtbildes wie der Formulierungen im Einzelnen [1]. Vielfach ist, besonders bei der diesem Vorstellungskreis zugehörenden Paränese, deutlich

[1] Zur Vervollständigung des Bildes: Auch Jesus sieht sein Wirken in diesem Gesamtrahmen des Kampfes zwischen Gott und Satan in der Welt und um die Welt. Er ist es, der „in das Haus des Gewaltigen" eindringt, um es zu plündern, nachdem er den Gewaltigen gebunden hat (Mark. 4, 13); sein Wirken bricht Satans Herrschaft und richtet Gottes Herrschaft auf (Luk. 11, 20). S. dazu unten S. 220.

erkennbar, daß die Mahnungen traditionelles Gut sind, daß sie manchmal geradezu formelhaft wiederkehren. Es ist die Frage: Woher stammt diese Tradition, die offensichtlich in einem breiten Strom die Gedanken der christlichen Gemeinde bestimmt?

Darauf läßt sich heute, nachdem wir die hebräischen Texte aus der Felshöhle am Toten Meer haben, eine eindeutige Antwort geben. Mit diesen Handschriften liegt uns das Schrifttum einer palästinisch-jüdischen Sekte des ersten Jahrhunderts v. Chr. vor[1], deren religiöse Vorstellungswelt und Denkweise ganz erheblich und charakteristisch abweicht von dem, was wir bisher als palästinisches Judentum der Zeit Jesu kannten. Es ist das Schrifttum der Essener, wie heute nicht mehr bezweifelt werden kann[2]. Hier ist der ganze oben gekennzeichnete Vorstellungskreis, die Zwei-Mächte-Vorstellung, die Kampfsituation, der *πειρασμός* der Gläubigen und die eschatologische Struktur dieses Denkens voll entfaltet als der tragende Gedanke der ganzen Theologie dieser Sekte. Das gilt auch für ihre Anthropologie, die wir nun explizit dargestellt haben in der Sektenschrift, Kolumne 3 und 4.

Die Situation des Menschen in der Welt ist nach dieser Darstellung bestimmt als Zugehörigkeit *entweder* zu den „Söhnen des Lichts", den „Söhnen der Gerechtigkeit", den „Leuten der Wahrheit", *oder* zu den „Söhnen der Finsternis", den „Leuten des Frevels", den „Leuten des Trugs", der „Heerschar Belials", und zwar durch vorzeitliche göttliche *Prädestination.*

Sekt. 3, 15–16: „Von dem Gott der Erkenntnis (oder: des Wissens) kommt alles, was ist und was sein wird[3]. Und *vor* ihrem (der Menschen) Sein hat er festgestellt all ihr Sinnen und Denken. Und *bei* ihrem Sein . . . erfüllen sich ihre Taten unabänderlich."

Sekt. 3, 18–19: „(Gott) hat ihm (dem Menschen) gesetzt *zwei Geister,* durch die (oder: in denen) er wandelt bis zu dem Zeitpunkt, wo er

---

[1] Mit ihren Anfängen reicht die Sekte jedenfalls bis ins zweite Jahrh. v. Chr. zurück und ihre Existenz in der Siedlung chirbet kumran und in den Höhlen der Umgebung, zu denen auch die Fundhöhle gehört, reicht bis zu dem großen Aufstand 66–70 n. Chr. Die *Abfassung* der Schriften, vor allem der Sektenschrift und des Habakukmidrasch, geht sicher ins 1. Jahrh. v. Chr. zurück, möglicherweise sogar bis ins 2. Jahrh. v. Chr.

[2] Daß mit diesen Funden das Schrifttum der Essener entdeckt ist, hatte ich von Anfang an vermutet und ausgesprochen und hat sich am Inhalt der Texte mit jeder neuen Veröffentlichung immer mehr bestätigt. Nach den neuesten Untersuchungen von P. DE VAUX und LANKESTER HARDING in chirbet kumran und in den Höhlen der Umgebung, über die demnächst ausführlichere Berichte zu erwarten sind, kann daran kein Zweifel mehr sein. – Vgl. das Referat von L. ROST in der Theol. Lit.Ztg. 1952, Nr. 5, S. 277 ff.

[3] Oder: „Alles, was ist und was geworden ist". Denn das Part. Nif'al kann sowohl perfektischen wie futurischen Sinn haben.

(Gott) ihn (im Gericht) heimsucht. Das sind *die Geister der Wahrheit und des Frevels*. In der Quelle des Lichts (entspringen) die Geschlechter der Wahrheit und aus der Quelle der Finsternis die Geschlechter des Frevels"[1].

Zum Verständnis dieses Prädestinationsgedankens muß man seine religionsgeschichtliche Herkunft sehen. Denn so wie er hier ausgesprochen ist, ist er alttestamentlich-jüdischem Denken fremd. Hier ist vielmehr die Abhängigkeit von den Vorstellungen des älteren Parsismus mit Händen zu greifen[2]. Auch dort steht am Anfang der Dualismus der beiden *Ur-Geister des Guten und des Bösen* (Yasna 30, 3 ff.), und demzufolge ist die ganze Menschheit geteilt in die beiden gegnerischen Gruppen der „Anhänger des Asha" und der „Genossen des Drug", d. h. der Leute der Wahrheit und der Leute der Lüge. Dort beruht dieser Dualismus auf einer urzeitlichen *Wahl*. Die Bestimmtheit der beiden Ur-Geister als gut und böse rührt daher, daß sie selbst diese *Urwahl* getroffen haben. Und entsprechend rührt auch die Bestimmtheit der Menschen als einer der beiden feindlichen Gruppen zugehörig daher, daß *jeder die Wahl getroffen hat* zwischen Asha und Drug, Wahrheit und Lüge, Rechttun und Bösehandeln. Dieser ihrer Wahl gemäß geschehen dann ihre Taten und dementsprechend ist auch ihr Schicksal am Ende, entweder endzeitlicher Herrlichkeitszustand oder Verdam-

---

[1] רוחות האמת והעול = griech. *πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ πνεῦμα τῆς ἀδικίας*. – Genau so wie hier die Antithese lautet: „aus der Quelle des Lichts stammen" = Mensch des „Geistes der Wahrheit" sein, und „aus der Quelle der Finsternis stammen" = Mensch des „Geistes des Frevels" sein, so sagt auch 1. Joh. 4, 6: Es gibt nur die zwei Sorten von Menschen, diejenigen, die *ἐκ τοῦ θεοῦ* sind, und diejenigen, die *οὐκ ἐκ τοῦ θεοῦ* sind, und so unterscheiden sich *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης*. Der erste Johannesbrief gibt also hier in der Sache wie im Wortlaut völlig die Begrifflichkeit dieser jüdisch-palästinischen Sekte wieder. *Daraus* erklärt es sich, daß hier *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* eigentlich als anthropologischer Begriff erscheint. Daß hier der antithetische Begriff nicht „Geist des Frevels", sondern „Geist des Irrtums" heißt, fällt nicht etwa aus der Terminologie der Sekte heraus. Im Gegenteil. Gleich zwei Zeilen weiter heißt es in der Sektenschrift: „Und durch den Engel der Finsternis geschieht der *Irrtum* (תעות = *πλάνη*) . . .". – Die Erkenntnis, daß es sich bei *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* um eine traditionelle, unverändert übernommene Formel handelt, gibt nun auch den Schlüssel zum Verständnis der Bezeichnung des *Parakleten* als *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* (Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13), ein wichtiger Zusammenhang, auf den aber hier nicht weiter eingegangen werden kann.

[2] Daß wir in den Texten dieser Sekte nunmehr eindeutig die Einmündungsstelle der Predigt Zarathustras in das Judentum zu fassen bekommen, darauf hatte schon mein Aufsatz in ZThK 1950, S. 211, hingewiesen. Damals lag die Sektenschrift noch nicht vor. Sie bestätigt nun völlig das dort Gesagte. – Dieser entscheidende religionsgeschichtliche Zusammenhang kann hier nur in aller Kürze dargestellt werden. Ausführlicher behandelt ihn mein Aufsatz „Die Sektenschrift und die Gathas des Zarathustra", der demnächst in den Veröffentlichungen des neutestamentlichen Seminars der Universität Uppsala erscheint.

mung und Vernichtung. Während also in diesem iranischen Denken die Determination des Menschen als gut oder böse durch seine Wahl bestimmt ist, zeigt unsere Stelle aus der Sektenschrift, daß im Denken dieser jüdischen Sekte der von der iranischen Religion übernommene Dualismus, der dort in der Urwahl gründet, verbunden ist mit dem alttestamentlich-jüdischen monotheistischen Gottesbegriff, d. h. mit dem Schöpfungsgedanken. Am deutlichsten Sekt. 3, 25 „*Gott* hat die beiden Geister des Lichts und der Finsternis geschaffen". Darum wird nun hier gesagt, (nicht der Mensch durch seine anfängliche Wahl, sondern) *Gott* hat die Zugehörigkeit jedes Menschen zur einen oder zur andern Seite *vor seinem Sein* bestimmt und demzufolge sind bei seinem Sein seine Taten und sein Ende unabänderlich festgelegt[1].

Gemäß dieser seiner Prädestination ist jeder Mensch einer der beiden Mächte, Licht oder Finsternis, Wahrheit oder Frevel, Gott oder Satan, zugeordnet. Er steht *entweder* unter der *Herrschaft* des einen *oder* unter der *Herrschaft* des andern, und seine *Taten* sind Aufweis und Ausdruck seines Beherrschtseins ebenso, wie sie zugleich Durchführung und Verwirklichung dieses Herrschens der einen oder andern Macht sind:

Sekt. 3, 20-21: „In der Hand des Fürsten der Lichter[2] liegt die *Herrschaft* aller Söhne der Gerechtigkeit (oder: über alle Söhne der Gerechtigkeit), die (demgemäß) in den Wegen des Lichts *wandeln,* und in der Hand des Engels der Finsternis liegt alle *Herrschaft* der (oder: über die) Söhne des Frevels, die (demgemäß) in den Wegen der Finsternis *wandeln*."

Entscheidend für unsern Zusammenhang, der von dem Begriff des *πειρασμός* ausgeht, ist es nun, wie im Rahmen dieser Anthropologie der

[1] Aus dieser Verbindung des dualistischen Grundschemas mit dem alttestamentlichen monotheistischen Schöpfungsgedanken erwächst natürlich sofort das Problem: Wie kann Gott einerseits das Böse schaffen und Menschen zum Bösen prädestinieren und sie dann andererseits auf Grund ihrer Taten, die doch gemäß der Prädestination unveränderlich widergöttlich und böse sind, richten und verdammen? Aber darüber wird in der Sektenschrift gar nicht reflektiert. Im rein dualistischen Schema des Parsismus besteht dieses Problem nicht. Da hat ja jeder, die beiden Ur-Geister schon und so auch jeder Mensch, *anfänglich gewählt,* und gemäß dieser Wahl geschehen seine Taten und wird er auch am Ende rechtens verurteilt und vernichtet. Erst dadurch, daß diese Sekte aus ihrem jüdischen Erbe an die Stelle der Bestimmtheit des Menschen durch seine Wahl die göttliche Vorherbestimmung setzte, entsteht dieses ungelöste Problem. Und dadurch, daß die christliche Gemeinde diese Grundkonzeption – Verbindung von Dualismus und monotheistischem Schöpfungsgedanken – übernommen hat, ist dann auch dieses ungelöste Problem mit eingegangen in die christliche Kirche und Theologie und von weitreichender Wirkung geworden.

[2] שר אורים – שר entspricht dem neutestamentlichen *ἄρχων*. Archonten haben sowohl Gott wie Satan in ihren Engelheeren bzw. (unter anderem Bild) in ihrem Hofstaat, jeweils mit bestimmten Ämtern. Hier in diesen Texten und in der spätjüdischen Apokalyptik – und nicht in der Gnosis – ist der Herkunftsort der Archontenvorstellung!

Sekte die Situation der Angehörigen der Gemeinde, der Lichtessöhne, in der Welt gesehen wird. Die Welt ist nämlich für sie „Herrschaftsbereich Belials", des Satans, bzw. wie es an unserer Stelle in der Sektenschrift heißt, des „Engels der Finsternis", und die Situation des Gläubigen in der Welt ist das *Angefochtensein,* das Angegriffenwerden durch den Engel der Finsternis, der zum Irrtum und zur *Sünde* verführt, und zwar in erster Linie durch *Verfolgung und Drangsal:*

Sekt. 3, 21–25: „Durch den Engel der Finsternis geschieht auch alles Irren der Söhne der Gerechtigkeit und alle ihre Sünden und ihre Verfehlungen und Übertretungen unter seiner Herrschaft . . . und all ihre Schläge und die Zeiten ihrer Bedrängnisse unter der Herrschaft seiner Feindschaft[1]; und alle Geister seines Loses[2] sind darauf aus, die Söhne des Lichts zu Fall zu bringen[3]. Der Gott Israels aber, und der Engel seiner Wahrheit *hilft* allen Söhnen des Lichts[4] und er hat die Geister des Lichts und der Finsternis geschaffen[5] und auf sie hat er alles *Tun* gegründet."

In der Sektenschrift folgen nun (Kolumne 4 Anfang) in konsequenter Durchführung dieser dualistischen Mächtestruktur ausführliche Aufzählungen der *Taten* der beiden Sorten von Menschen, straff gegliedert in der Form der Zwei-Wege-Ethik: einmal die Wege des Lichts, zum andern die Werke der Finsternis, des Geistes des Frevels[6]. Daran schließt sich die für unsern Zusammenhang wieder wichtige Stelle, die den eschatologischen Charakter der Kampfsituation verdeutlicht:

Sekt. 4, 16–19: „Gott hat sie (die beiden Geister der Wahrheit und des Frevels und demgemäß die beiden Teile der Menschheit, Söhne des Lichts und der Finsternis) gesetzt zu gleichen Teilen bis zur Endzeit. Und er hat *ewige Feindschaft* gesetzt zwischen ihren Abteilungen . . . denn nicht zusammen sollen sie ihren Wandel führen. Und Gott hat in den Geheimnissen seiner Klugheit und in seiner herrlichen Weisheit

[1] משטמה „Feindschaft" des Teufels; im Buch der Jubiläen als sein Eigenname gebraucht: „Mastema".

[2] Gemeint ist: alle Menschen, die gemäß dem nach Vorherbestimmung in ihnen wohnenden und ihr Tun beherrschenden „Geist des Frevels" zur *κληρονομία* des Teufels gehören, seine Erwählten, seine Heerschar sind. – Zum Begriff גורל = *κλῆρος, κληρονομία* vgl. weiter meinen Aufsatz ZThK 1950, S. 200.

[3] Wörtlich: „straucheln zu machen".

[4] Zu diesem „Helfen" und seiner neutestamentlichen Entsprechung s. unten S. 217.

[5] Zu Gott als dem *Schöpfer* der beiden Geister s. oben S. 206.

[6] Auf die Bedeutung dieser dualistischen „Taten"-kataloge für die „Tugend- und Lasterkataloge" des NT (insbesondere für Gal. 5, 16–23; Eph. 5, 7–11) kann hier im Zusammenhang nur hingewiesen werden, ohne daß ich darauf eingehen kann. – Vgl. auch das in meinem Aufsatz ZThK 1950, S. 206 f. zu Barn. 18–20 und Did. 1–6 Gesagte, das jetzt durch diese Stelle aus der Sektenschrift, die damals noch nicht bekannt war, bestätigt wird.

eine Zeit gesetzt für das Bestehen des Frevels und wird ihn (wenn die Zeit abgelaufen ist) zu dem Zeitpunkt seiner Heimsuchung auf ewig *vernichten.*"

Die Situation des Gläubigen in der Welt ist demzufolge die des Kämpfers Gottes, der in der Feindschaft, im Krieg mit dem Satan und mit seiner Streitmacht auf Erden, den „Leuten des Frevels", steht, ständig angegriffen mit der Verführung zur Sünde, mit Not und Drangsal. Was von ihm gefordert ist, ist daher, „nicht zurückzuweichen vor irgend einem Schrecken oder einer Ängstigung oder einer Prüfung . . . in der Herrschaft Belials" (Sekt. 1, 17 f.). Die „militärische" Struktur der Gemeinde als eines Kriegsheeres in der Kampfstellung zur Welt wird breit ausgeführt im „Buch des Kampfes der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis"[1]. Daß für diese Haltung *„Wachen und Beten"* ein wesentliches Hilfsmittel sind, wird in den bis jetzt vorliegenden Texten zwar nicht ausdrücklich gesagt, ist aber die von der Gemeinde ständig geforderte Übung:

Sekt. 6, 6-8: „Und überall, wo die zehn Männer vorhanden sind[2], muß stets einer da sein, der die Tora studiert *ständig Tag und Nacht* . . . und die Gemeindeglieder[3] *sollen wachen* in der Gemeinde ein Drittel aller Nächte des Jahres[4] zum Lesen in der Schrift und zum Erforschen des Rechts und zum Lobpreis[5] in der Gemeinde"[6].

---

[1] Darüber ZThK 1950, S. 202 f.

[2] Zehn Gemeindeglieder sind die Mindestzahl für eine selbständige Gemeinde.

[3] הרבים, wie auch oft im NT *οἱ πολλοί*, die „Gesamtheit" (hier: der Gemeindeglieder).

[4] Gemeint ist wohl: abwechselnd, so daß immer nachts je ein Drittel der Gemeinde wacht.

[5] Gemeint ist: zum Sprechen der für die bestimmten Zeiten vorgeschriebenen *Gebete.*

[6] In der Zusammenstellung der Strafbestimmungen der Gemeinde heißt es Sekt. 7, 10: „Wer sich niederlegt und einschläft in der Sitzung der Gemeindeglieder, (wird mit Strafmaßnahmen belegt auf) dreißig Tage". Hier ist wohl nicht an das „Wachen" im prägnanten Sinne der für den Kampf mit „Belial und den Leuten seines Loses" erforderlichen Haltung gedacht, sondern es handelt sich einfach um eine praktische Maßnahme der Gemeindezucht. – Die Strafmaßnahmen bestehen dabei wahrscheinlich im Ausschluß von den gemeinsamen Mahlzeiten, die ja bei den Essenern gottesdienstlichen Charakter haben, verbunden mit einer Kürzung der Essensration um ein Viertel, und im Ausschluß von den Beratungssitzungen der Gemeinde. Zur richtigen Einschätzung der Höhe des Strafmaßes als Vergleich: es gibt die Belegung mit solchen Strafmaßnahmen auf zehn Tage, dreißig Tage, drei Monate, sechs Monate, ein Jahr, zwei Jahre, und darüber hinaus völligen Ausschluß für immer. Vergleichsbeispiele: Mit zwei Jahren wird z. B. bestraft „derjenige, dessen *Geist* (man beachte wieder den charakteristischen Geistbegriff!) ins Wanken gerät (so daß er abweicht) von der Grundordnung der Gemeinde und *frevelt gegen die Wahrheit* und *wandelt* in der Verstocktheit seines Herzens, jedoch *davon umkehrt*" (Sekt. 7, 18). NB.: Wer nicht „umkehrt" (vgl. NT *μετανοεῖν*), ist auf immer ausgeschlossen. Leichtere Vergehen: „Wer vor einem

Auf eines ist zur Abrundung des Gesamtbildes für unsern Zusammenhang noch einzugehen, nämlich auf *Sinn und Bedeutung des Begriffs* בשר *„Fleisch“*.

Während im rabbinischen Judentum der Mensch mit stereotyper Formel als בשר ודם „Fleisch und Blut“ bezeichnet wird (stets mit dem Doppelausdruck!)[1] und er damit in seiner geschöpflichen Begrenztheit gekennzeichnet wird gegenüber der Unbegrenztheit von Gottes Allmacht, heißt es in diesen Texten, der Mensch ist „Fleisch“ (also nur mit dem einfachen Ausdruck בשר/*σάρξ*). Damit kann der Fromme seine Unwürdigkeit zum Lobpreis Gottes kennzeichnen: Hod. C 25 „Wer ist (das) Fleisch solcher Art und was ist (solch) Gebilde aus Ton, daß es die Wunder (Gottes) verherrlichen könnte?“ Wirkt hier noch die alttestamentliche Gegenüberstellung nach, wo der Mensch als „Fleisch“ charakterisiert wird gegenüber dem „Geist Jahwes“ (Gen. 6, 3; Jes. 31, 3 u. a. St.), so wird doch auch der große Unterschied zur alttestamentlichen Redeweise deutlich, weil in den Texten dieser Sekte „Fleisch“ ja nicht einfach zum Geist *Gottes* in Gegensatz steht, sondern zum „Geist der Wahrheit“, den der *Gläubige* gemäß seiner Vorherbestimmung *hat*. So ist der Mensch als „Fleisch“ Gottes unwürdig und anfällig für das Böse, oder besser: für den Bösen, während der Geist des Frommen als der „Geist der Wahrheit“ ihn in die Kampffront auf seiten Gottes gegen den Bösen stellt. „Fleisch“ rückt so in Gegensatz zu dem den Frommen beherrschenden und sein gutes Handeln bestimmenden, in ihm wohnenden „Geist“, und damit rückt „Fleisch“ als die Sphäre der Anfälligkeit durch die natürlichen Triebe des Menschen in die Nähe des Bösen. Ja, „Fleisch“ kann in diesen Texten geradezu synonym stehen für „Frevel, Bosheit“ als Kennzeichnung der Sphäre des Widergöttlichen.

Einige Belege seien dafür angeführt: E. L. Sukenik, Megillot genuzot I, 1948, S. 19, Z. 21, zitiert aus dem „Buch des Kampfes der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis“ die Aufschriften der verschiedenen Banner, die die Abteilungen des Heeres der Söhne des Lichts beim Kampf führen. Die Aufschrift auf dem Feldzeichen (אות) einer Hundertschaft lautet: „Von Gott her (ist) die Hand des Sieges (gelegt) auf alles *Fleisch der Bosheit* (בשר עול).“

Genau der gleiche Ausdruck findet sich auch Sekt. 11, 9. Hier steht die „Gemeinschaft des *Fleisches der Bosheit*“ (סוד בשר עול) synonym mit

andern nackt sich zeigt, es sei denn, er ist schwer krank: sechs Monate“ (Sekt. 7, 12).„Wer über etwas Törichtes laut lacht: dreißig Tage“ (Sekt. 7, 14). – Näheres darüber wird die Göttinger Dissertation von Claus Hunno Hunzinger, Jüdisches Erbe in der urchristlichen Kirchenzucht, bringen.

[1] Vgl. im NT den entsprechenden Doppelausdruck *σὰρξ καὶ αἷμα*.

„Menschen des Frevels" (אדם רשעה)[1] und „denen, die in Finsternis wandeln" als Kennzeichnung der menschlichen Existenz[2]. Hier rechnet sich auch der Gläubige selbst, indem er mit „ich" redet, zu dieser „Gemeinschaft des Fleisches der Bosheit", weil und insofern er *Mensch* ist, und das heißt gemäß dem Zusammenhang der Stelle: weil und insofern er *sündigt*[3]. Die Stelle lautet (Sekt. 11, 7–10):

„Denen, die Gott erwählt hat, hat er sie (nämlich die vorher genannten Heilsgüter: Wissen, Gerechtigkeit, Kraft, Herrlichkeit) gegeben zum ewigen Erbe und (so) läßt er sie erben das Los der Heiligen und hat mit den Söhnen des Himmels[4] ihre Gemeinschaft verbunden zur Versammlung der Gemeinde . . . *Aber ich* gehöre zur Menschheit des Frevels und zur *Gemeinschaft des Fleisches der Bosheit*. Meine Übertretungen, mein Vergehen, meine Sünde zusammen mit der Verdorbenheit meines Herzens (kennzeichnen mich als zugehörig) zur Gemeinschaft der Würmer (כוד רמה)[5] und zu denen, die in Finsternis wandeln."

Die „Gemeinschaft des Fleisches der Bosheit", zu der der Gläubige auch sich selbst als „Ich" rechnet, steht also in *Antithese* zu den „von Gott Erwählten", den „Erben des Loses der Heiligen". Und doch gehört der Gläubige gerade *zu* diesen „von Gott Erwählten", wie der unmittelbar vorangehende Satz zeigt, der den Lobpreis ausspricht für die

---

[1] אדם kollektiv „Menschheit".

[2] בשר עול entspricht hier also wörtlich σὰρξ ἁμαρτίας Röm. 8, 3 als Kennzeichnung der Sphäre des Menschlichen.

[3] Das ist demnach *dasselbe „Ich" wie in Röm. 7*: *„Ich"* = menschliches Sein, als *„Fleisch"* charakterisiert, weil und sofern der Mensch *sündigt* und somit unter der *Macht* der Sünde steht. Vor allem Röm. 7, 14: „Ich bin *fleischlich, verkauft* unter die *Sünde*", und 7, 24: „Ich elender Mensch! Wer rettet mich aus diesem (infolge der *Sünde*!) dem Tod verfallenen *Leib*". – Ein solches „Ich" begegnet nicht nur in der oben angeführten Stelle Sekt. 11, 7–10, sondern öfter in den Psalmen der neuen Texte. So heißt es Hod. B 6 f, nachdem vorher der Psalmist die Herrlichkeit des Zugehörens zur Heilsgemeinde Gottes gepriesen hat (Hod. B 1–5; übersetzt ZThK 1950, S. 201):

> *„Aber ich,* Gebilde aus Ton, was bin ich?
> Geknetet mit Wasser, was bin ich wert?
> Und was habe ich an Kraft?
> Denn *ich stehe (ja) im Bereich der Bosheit*
> Und mit den *Elenden* bin ich zusammen im Los."

Vgl. weiter Hod. F 4 ff. (bei E. L. Sukenik, Megillot genuzot II, 1950, S. 50), übersetzt unten S. 219 Anm. 3. – Gewiß knüpft dieses „Ich" an das „Ich" der alttestamentlichen Psalmen an, aber durch seine Einordnung in das dualistische Mächte-Denken dieser Texte, wo „Ich" = „Fleisch" zur Machtsphäre des Widergöttlichen gehört, erhält es einen ganz neuen Akzent und Sinn, eben den Sinn, den auch das „Ich" von Röm. 7 hat.

[4] Gemeint sind wohl die Engel.

[5] Gemeint ist: zur Gemeinschaft des Fleisches, das die Würmer fressen werden; vgl. Sekt. 11, 21 לחם רמה.

Heilsgüter, die der Gläubige *hat* im *Gegensatz* zu den „Menschen" = der „Gemeinschaft des *Fleisches*":

Sekt. 11, 6–7: „Mein Auge erblickt Klugheit, die verborgen ist vor den Menschen (אנוש), (und) Wissen und weises Sinnen, die (verborgen sind) vor den Menschenkindern (בני אדם), (und)eine Quelle der Gerechtigkeit und ein Quellbecken der Kraft zusammen mit der Quelle[1] der Herrlichkeit, (die verborgen sind) vor der Gemeinschaft des Fleisches (סוד בשר)."

Der Gläubige gehört also zu beidem: Insofern er Mensch ist, d. h. insofern er sündigt, ist er *„Fleisch der Sünde"*; insofern er „Erwählter Gottes" ist (kraft des gemäß Prädestination in ihm wohnenden und sein rechtes Tun bestimmenden „Geistes der Wahrheit"), gehört er zur „ewigen Gemeinschaft", zur „Heerschar der Heiligen"[2] und steht damit im Kampf *gegen* die „Gemeinschaft des Trugs, die Gemeinde der Nichtsnutzigkeit"[3] [4].

Mit etwas anderem Ausdruck zeigt sich der gleiche Sinn des Begriffes „Fleisch" als Sphäre des Widergöttlichen, als Bereich der Sünde, in dem Hymnus, den im Kampfbuch die Söhne des Lichts nach dem Sieg anstimmen. Dort heißt es (bei E. L. Sukenik, Megillot genuzot I, 1948, S. 20, Z. 14): „Dein (Gottes) Schwert frißt das *schuldige Fleisch* (בשר אשמה)".

Wichtig ist für den Sinn von בשר noch Sekt. 11, 11–12: „Und wenn ich wanke, sind die Gnadenerweise Gottes meine Hilfe für immer; und wenn ich strauchle durch eine *Sünde des Fleisches* (עון בשר), so steht mein Recht auf der Gerechtigkeit Gottes auf ewig"[5]. Der Ausdruck „Fleischessünde" hat hier offensichtlich noch nicht den engeren Sinn von sexueller Sünde, sondern meint, ganz entsprechend dem sonstigen Gebrauch von בשר, das Sündigen allgemein, *weil* es bewirkt wird durch das „Fleisch" als das, was die menschliche Existenz als solche qualifiziert.

---

[1] מעין ist zu lesen, nicht מעון, wie Burrow's Ausgabe transkribiert.

[2] צבא קדושים; סוד עולם: Hod. B 4–5.

[3] סוד שוא ועדת בליעל: Hod. A 3. – בליעל braucht hier (und an weiteren Stellen dieser Psalmen) nicht notwendig persönlich gemeint zu sein, „Belial" = der Teufel (diese personale Bedeutung ist für eine Reihe anderer Stellen, vor allem der Sektenschrift, gesichert), sondern kann auch noch, alttestamentlichem Sprachgebrauch entsprechend, als Abstraktum „Nichtsnutzigkeit" heißen.

[4] Die weittragende Bedeutung dieser Gedankengänge für den Zusammenhang und Sinn von Röm 7 und 8, teilweise bis in die Formulierung hinein, kann hier nicht in extenso entfaltet, sondern nur in den Hauptpunkten umrissen werden; vgl. S. 210 Anm. 3 und unten S. 213 ff.

[5] Was dieser Sprachgebrauch hier von der „Gerechtigkeit Gottes" bedeutet gegenüber dem paulinischen Begriff *δικαιοσύνη θεοῦ*, kann hier im Zusammenhang nicht erörtert werden, sondern verlangt eine gesonderte Darstellung. Es sei hier jedenfalls darauf hingewiesen.

Erst wenn man so die ganze Anthropologie dieser palästinisch-jüdischen Sekte nach den neugefundenen Texten im Rahmen ihrer theologischen Gesamt-Konzeption überblickt, wird nicht nur die oben entfaltete Vorstellung vom *πειρασμός* als der Situation des Gläubigen in der Welt, sondern weit darüber hinaus der ganze, umfassende theologische Rahmen, in dem sie steht, das Zwei-Mächte-Denken, „Sünde" als Kennzeichnung ebenso wie als Auswirkung der widergöttlichen Macht in der Welt und „Fleisch" als die Sphäre dieses Widergöttlichen, sowohl hinsichtlich ihrer Herkunft wie im Hinblick auf ihre genaue Interpretation erfaßbar.

Nun erweist sich das im Neuen Testament so weithin ausgeprägte Zwei-Mächte-Denken als in *diesen* Traditionszusammenhang gehörig. Und das bedeutet, daß es nicht aus dem Hellenismus oder aus der Gnosis, deren Texte zudem um Jahrhunderte später liegen, stammt. Das gilt insbesondere für Paulus, und hier wieder vor allem für Röm. 6 und 7, wo ja diese Zwei-Mächte-Vorstellung den ganzen Gedankengang bestimmt. Paulus sagt hier nicht „Gott und Teufel", sondern „Gott und die Sünde", wobei Sünde (*ἁμαρτία*) eben die die Welt und den Menschen beherrschende *Macht* ist. Dadurch ist nicht etwa *ἁμαρτία* von dem konkreten Sündigen, den Tatsünden, unterschieden, sondern beides geht immer in eins. *Als* diese Macht bewirkt sie das konkrete Sündigen, und umgekehrt, dadurch daß der Mensch konkret sündigt, gerät er unter diese Macht. Darum kann Paulus statt „Knecht der Sünde sein" (Röm. 6, 16 ff.) im gleichen Zusammenhang sagen „Knecht der Unreinheit und Ungesetzlichkeit" (Röm. 6, 19). Knecht sein dieser Mächte heißt „Frucht haben", d. h. dementsprechende *Taten,* entweder Sünden oder *ἁγιασμός* = gute Taten (Röm. 6, 20–22). Gerade dieser unlösliche Zusammenhang zwischen „Macht" und „Frucht" erweist die Übereinstimmung mit der Denkweise dieser jüdisch-palästinischen Sekte. So auch Gal. 5, 16–23: „Fleisch" und „Geist" liegen im *Kampf widereinander,* und das zeigt sich einerseits in den *ἔργα τῆς σαρκός* und andererseits in dem *καρπὸς τοῦ πνεύματος,* die nun in antithetischen Katalogen aufgezählt werden[1].

Ebenso deutlich ist dies in Röm. 6, 12 f., wo das „Herrschen" der einen oder andern Macht darin besteht, daß der Mensch seine Glieder zur Verfügung stellt (also: im Handeln!) entweder als „Waffen der Gerechtigkeit" oder als „Waffen der Ungerechtigkeit". Hier ist ja *δικαιοσύνη* nicht in dem spezifisch paulinischen Sinne gebraucht, sondern das Gegensatzpaar *δικαιοσύνη/ἀδικία* weist hier auf jüdischen Sprachgebrauch

[1] Vgl. weiter Eph. 5, 9 *ὁ καρπὸς τοῦ φωτός*. Dazu oben S. 207 Anm. 6.

zurück: עול/צדק = „rechtes Handeln"/„Unrechttun", und das steht völlig in der Denkweise und Terminologie der neuen Palästinatexte, wo „Söhne des Lichts" bzw. „der *Gerechtigkeit*" und demgegenüber „Söhne der Finsternis" bzw. „der *Ungerechtigkeit*" oder „des Frevels" ständig promiscue gebraucht werden und die „Waffen des *Lichts*" gleichbedeutend sind mit Waffen der *Gerechtigkeit* und, genau wie Röm. 13, 12, den *Werken* der Finsternis gegenüberstehen können[1].

Ebenso zeigt nun auch die Verwendung des *Begriffes σάρξ bei Paulus* die große Ähnlichkeit dieses Denkens mit dem oben über בשר in den Sektentexten Gesagten. Wenn Paulus Röm. 7, 14 sagt: „Ich bin *σάρκινος, verkauft* unter die *Sünde*", so ist damit die Kennzeichnung menschlicher Existenz als „Fleisch" interpretiert durch das Beherrschtsein von der Sünde als Macht. Das ist in der Sache ebenso wie im Ausdruck[2] dasselbe wie die Aussage des Frommen in der Sektenschrift: „Ich gehöre zur Gemeinschaft des Fleisches der Bosheit. Meine Sünde (bestimmt meine Zugehörigkeit) zur Gemeinschaft der Würmer und zu denen, die in Finsternis wandeln" (ob. S. 210). Paulus sagt Röm. 7, 17–20: Das, was mein Tun bestimmt (*wider* meinen Willen, der auf das Gute gerichtet ist!), ist die *ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*. Und er interpretiert dies *ἐν ἐμοί* V. 18 durch *τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου*. So sprechen auch die Sektentexte von dem „Fleisch", das „Sünde" bedeutet als widergöttlichen Machtbereich im *Gegensatz* zu dem das Gute wollenden und das rechte Tun bestimmenden „Geist der Wahrheit" im Gläubigen. Paulus spricht Röm. 7, 25

---

[1] Dieser für Paulus ebenso wie für die Sektentexte so bezeichnende Zusammenhang *fehlt* in der Gnosis. Darum kann Ernst Fuchs (Die Freiheit des Glaubens, 1949, S. 39 f.), bei seiner Deutung von der Gnosis her mit dem Begriff „Waffen der Gerechtigkeit" Röm. 6, 12 f. nichts anfangen. Er meint: ‚Die „Unrechtswaffen" sind „unrechte Waffen", die Glieder sollen dagegen „Gerechtigkeitswaffen" = „rechte Waffen" sein'. Wie prägnant ist dagegen der Begriff auf dem Hintergrund der Sektentexte! – Auch dies, daß Paulus die widergöttliche Macht als *ἁμαρτία* bezeichnet und in diesem Wort immer beides zusammensieht, die Macht und das Tun, ist von der Gnosis her nicht begreiflich, während es gerade das Charakteristikum ist für den Zusammenhang mit dem Denken dieser jüdisch-palästinischen Sekte. Besonders deutlich wird dies bei Röm. 5, 12: „Wie durch einen Menschen (dadurch, daß er Sünde *tat*!) die Sünde (als *Macht*!) in die Welt kam und durch die Sünde (als ihre notwendige Folge) der Tod". Auch hier wieder zeigt sich, daß Ernst Fuchs (a. a. O. S. 18 ff.) bei seiner Interpretation von der Gnosis her den eigentlichen Sinn des paulinischen Gedankens nicht erreicht. Er muß vielmehr sagen: ‚Statt der Sünde müßte der Tod Subjekt im Vordersatz sein . . . Paulus *ersetzt* also in Röm. 5, 12 zunächst *den Tod durch die Sünde* . . . Dadurch *verliert* aber der von der Gnosis empfangene Vergleich des Einen (Adam) mit dem Andern als seinem eigentlichen Selbst (Christus) die *Basis*'. Allerdings, wenn man von der Gnosis her interpretiert, dann fehlt für den paulinischen Vergleich „die Basis". Aber hier ist nichts „ersetzt". Wenn irgendwo, dann ist hier das Wort *ἁμαρτία* ursprünglich und von höchster Prägnanz.

[2] Bis zum „Ich"-Stil hin; vgl. oben S. 210 Anm. 3.

von der Antithese der *σάρξ*, durch die der Mensch dem *νόμος ἁμαρτίας* verknechtet ist, gegenüber dem *νοῦς*, durch den man *δοῦλος* ist des *νόμος θεοῦ*. *Σάρξ* und *νοῦς* liegen im *Widerstreit* miteinander: Röm. 7, 23 *ἀντιστρατευόμενον*. Das Gleiche wird Gal. 5, 17 von *σάρξ* und *πνεῦμα* ausgesagt: *ἀλλήλοις ἀντίκειται*. Nicht anders aber redet auch Sekt. 4, 23: „Bis jetzt (d. h. solange noch nicht das Ende da ist) *streiten* die Geister der Wahrheit und des Frevels *im Herzen des Menschen*".

Von dem gleichen Gegenüber *im* Menschen redet nun offensichtlich auch Mark. 14, 38 „der *Geist* ist willig, doch das *Fleisch* ist schwach". Hier ist terminologisch der Anschluß an die Redeweise der Sektentexte noch enger als bei Paulus. Während Paulus Röm. 7 vom *νοῦς* = *ἔσω ἄνθρωπος* = *τὸ θέλειν τὸ ἀγαθόν* spricht, ist Mark. 14, 38 von dem *„Geist"*, den der Gläubige *hat*, die Rede. Es ist, wie in der Sektenschrift oft gesagt wird[1], *„sein"*, des Gläubigen, „Geist". Und wenn in Mark. 14, 38 das Wort vom „willigen Geist" an die Ausdrucksweise von Ps. 51, 14 anklingt („der Geist der Willigkeit stütze mich"), so hat auch dies eine Entsprechung in den Palästinatexten, wo Sekt. 8, 3 und 11, 1 רוח נשברה ebenfalls die Ausdrucksweise Ps. 51, 19 entlehnt.

Wenn *Paulus* vom „Geist" spricht, so redet er zwar auch von seinem *οἰκεῖν ἐν ὑμῖν* (Röm. 8, 9), aber alles Gewicht liegt bei ihm doch darauf, – nicht daß es des Gläubigen williger Geist ist, sondern – daß es *Gottes* Geist, und das heißt: *Christi* Geist, und das wieder heißt: *„Christus in euch"* ist (Röm. 8, 9–10)[2]. Bei Paulus ist also der „Geist" christologisch begründet, d. h. er wurzelt, in seinem Vorhandensein ebenso wie mit seiner Wirkung, in der geschichtlichen Heilstat Jesu Christi als des eschatologischen Heilbringers. Von solchen Gedanken wissen die Sektentexte, soweit sie bis jetzt vorliegen, schlechterdings *nichts*. Und damit hängt ein zweiter, wesentlicher *Unterschied* zusammen: Für Paulus ist der „Geist" nicht etwas, was der Gläubige gemäß Vorherbestimmung *hat* – so sehr auch Paulus um Prädestination weiß –, sondern was er, indem er die Verkündigung der Christusbotschaft *im Glauben ergreift*,

---

[1] Sekt. 2, 20; 3, 14; 4, 6. 26; 5, 21. 24; 6, 17; 7, 18. 23; 9, 14. 15. 18.

[2] Ganz anders ist der Sinn des „Wohnens" des „Geistes" in den Frommen in dem Zitat unbekannter Herkunft, das Jak. 4, 5 anführt: *τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν*. Hier ist *πνεῦμα*, wie sich an den Parallelen im Hirten des Hermas, vor allem Herm. mand. 3, 1 zeigt, nicht der Geist Gottes im christlichen Sinne, sondern der Menschengeist, d. h. der – gewiß von Gott gegebene, aber schöpfungsmäßig gegebene – gute Geist, den der Mensch *hat*, *„sein gutes Ich*, das sich gegen ein böses Ich *behaupten* muß", wie M. Dibelius in seinem Kommentar z. St. mit Recht sagt. Das entspricht also genau der Anschauung der neuen Palästinatexte von dem prädestinierten, schöpfungsmäßig dem Frommen eignenden „Geist der Wahrheit" als *„seinem*, des Frommen, Geist", der im Kampf steht mit dem „Geist des Frevels".

als Gabe Gottes *bekommt,* und zwar in der Taufe. Die Sektentexte reden also *deterministisch:* Die Angehörigen der Heilsgemeinde sind kraft Prädestination die Leute des „Geistes der Wahrheit", und dementsprechend sind ihre Taten, unabänderlich[1]. (Und wenn sie sündigen, so ist das eigentlich nur eine „irreguläre Abweichung", wenn man einmal so sagen darf[2], von der prädestinierten Seinsstruktur, verursacht durch das „Fleisch", das sie sind, oder, anders gesprochen, durch die Anfechtung des Satans.) Bei Paulus dagegen ist, wenn er auch in vielem seine Anthropologie mit den Sektentexten teilt, *dieser Determinismus durchbrochen* durch den ganz andersartigen Gedankenkreis der Begriffe *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ – κηρύσσειν – ἀκοή – πίστις.* So ist *πνεῦμα* für Paulus nicht mehr statisch ein prädestinierter „habitus", sondern die göttliche Gnadengabe der (auf Grund der Frohbotschaft von dem Heil der Christustat) im Glauben *ergriffenen,* in der Taufe *geschenkten neuen,* eigentlichen *Existenz:* Paulus hat *πνεῦμα* existential interpretiert[3]. Ist so das entscheidend Neue bei Paulus dies beides, einerseits die christologische und von daher andererseits die existentiale *Interpretation,* so wird gerade demgegenüber um so deutlicher, in welch großem Umfang er die ganze Anthropologie, in den Vorstellungen ebenso wie in den termini, mit diesen Sektentexten teilt, wie es in besonderer Weise der Begriff *σάρξ* zeigt.

Nun ist allerdings der Begriff *σάρξ* bei Paulus vielgestaltiger, als es nach dem hier, vor allem von Röm. 7 her, Gesagten den Anschein hat. Paulus kann *σάρξ* auch in ganz „neutralem" Sinn verwenden. Aber auch diesen Sprachgebrauch teilt er mit den Palästinatexten. So kann Paulus *σάρξ* einfach im Sinne von „Leib, Körper" verwenden (z. B.

[1] So deterministisch redet – ganz ungebrochen der Denkweise dieser jüdisch-palästinischen Sekte entsprechend und damit scharf von Paulus sich abhebend – Matth. 7, 16–20: Wie der Baum, so die Frucht. Ein guter Baum *kann nicht* schlechte Früchte bringen, und ein schlechter Baum *kann nicht* gute Früchte bringen. – Andererseits redet aber so deterministisch auch 1. Joh. 3, 9: Jeder, der „aus Gott" geboren ist, *οὐ δύναται ἁμαρτάνειν „kann nicht* sündigen". Wenn das auch *hier* in traditioneller Denkweise und Terminologie (wie man jetzt von den neuen Texten her sieht) rein deterministisch gesagt ist, so ist doch im *Ganzen* des johanneischen Schrifttums, ähnlich wie bei Paulus, *dieser Determinismus durchbrochen* und – trotz Beibehaltung der Terminologie – *überwunden* vom Begriff des *πιστεύειν* und damit zugleich *von der Christologie her.*

[2] Die Sektenschrift nennt das „ins Wanken geraten". Sekt. 7, 18 (זוע); 11, 12 (מוט).

[3] Nur in 1. Kor. 5, 5 redet Paulus merkwürdig anders von *πνεῦμα* gegenüber *σάρξ*: Der Ausschluß des Sünders aus der Gemeinde bedeutet seine Preisgabe an den Satan und hat zur Folge die Vernichtung seiner *σάρξ,* d. h. seines Körpers, seines irdischen Lebens, damit so der (unzerstörbar ihm eignende) „Geist" (den er *hat!*) gerettet wird im Endgericht. Hier bleibt also Paulus im traditionellen Schema, wie es ähnlich die Sektentexte jetzt aufweisen, und damit durchaus in erheblicher Spannung zu seinem eigentlichen *πνεῦμα* – Begriff.

1. Kor. 7, 28; 2. Kor. 12, 7; Gal. 4, 13; Phil. 1, 24 u. a. Stellen)[1]. In gleicher Weise kann auch Sekt. 3, 9 sagen: „Sein *Körper* (בשר) soll nicht rein werden". In ähnlichem Sinne בשר auch Sekt. 4, 21. Und wenn Paulus die Juden bezeichnet als *συγγενεῖς κατὰ σάρκα* (Röm. 9, 3; vgl. 11, 14), d. h. als seine „blutmäßigen Volksgenossen", und Röm. 4, 1 Abraham als *προπάτωρ κατὰ σάρκα* „natürlichen Ahnherrn", so ist das dasselbe, wie wenn die Damaskusschrift[2] 7, 1; 8, 6; 19, 19 die „leiblichen Anverwandten" mit gut alttestamentlichem Ausdruck als שאר בשרו bezeichnet. – Hingewiesen sei hier besonders auch auf den im Neuen Testament zweimal begegnenden Ausdruck *τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* (Kol. 1, 22; 2, 11), „sein leiblicher Körper", der neben der schon bekannten Parallele Sir. 23, 16 nun auch seine Parallele hat im Habakukmidrasch 9, 2, wo von einem Manne gesagt wird, daß er von Gott mit scheußlichen Krankheiten gestraft wird בגוית בשרו „an dem Körper seines Fleisches". – Aber entscheidend ist, daß sowohl bei Paulus wie in den Sektentexten dieser „neutralere" Gebrauch von בשר – *σάρξ* völlig eingebettet ist und überlagert von dem prägnanten Gebrauch: *σάρξ* als die Sphäre, als der Macht- und Wirkungsbereich des Widergöttlichen, der Sünde. So ist das, was Bultmann, NT-Theologie, S. 231, sehr genau und zutreffend von der paulinischen Formel *ἐν σαρκί* sagt, wörtlich genau so auch gültig für den Begriff בשר in den neuen Texten: „Eine Formel, die weder alttestamentlich noch aus dem griechischen Sprachgebrauch zu erklären ist und die zeigt, daß nach Paulus das Wesen eines Menschen nicht bestimmt wird durch das, was er dem Stoff nach ist (wie das Alte Testament sagen kann, daß der Mensch Fleisch ist), oder was er an sich hat (wie es griechisch gedacht wäre), sondern durch eine Sphäre, innerhalb deren er sich bewegt, die den Horizont, die Möglichkeiten seines Tuns und Erleidens absteckt."

Ebenso wie für *ἁμαρτία* und *σάρξ* lassen sich nun auch die Linien ausziehen zu dem *Begriff πειρασμός im Neuen Testament:* Er hat im Neuen Testament die gleiche Struktur wie in den Sektentexten. Er wurzelt in der Vorstellung von den beiden in der Welt im *Kampf* miteinander liegenden *Mächten,* Gott und Satan, Licht und Finsternis, Recht*handeln* und Sünde *tun.* Er bezeichnet die Situation des Gläubigen in diesem Kampf als das ständige Angegriffenwerden vom Satan, das stets seinen Anfällen Ausgesetztsein und ihnen Standhaltenmüssen. In solcher Weise *angefochten sein* heißt, ständig der satanischen Verführung zum

[1] Näheres s. bei R. Bultmann, NT-Theologie, S. 229.

[2] Die für den Sprachgebrauch durchaus mit den neuen Texten zusammen heranzuziehen ist.

Sündigen und damit zum *Abfall vom Glauben* ausgesetzt sein. Und zwar ist dabei die Einbruchstelle Satans, sein Angriffspunkt das „Fleisch", das „schwach" ist, oder auch „die eigene Begierde", durch die man ins Sündigen gerät. Der Gläubige aber soll demgegenüber *standhalten,* wohl gewappnet mit der geistlichen Waffenrüstung, als „nüchterner", „wachsamer" Soldat Gottes. Und ebenso wie in der Sektenschrift sind es auch im Neuen Testament in erster Linie „Drangsale und Verfolgungen", durch die die Anfechtung akut wird. So steht auch in Luk. 8, 13 *καιρὸς πειρασμοῦ* entsprechend *θλῖψις ἢ διωγμός* in den Par. Mark. 4, 17; Matth. 13, 21.

Ebenso wie es in der Sektenschrift heißt, daß Gott dem Frommen in diesem Kampf *hilft,* damit er nicht unterliegt[1], so sagt auch 2. Petr. 2, 9: „Gott weiß die Frommen aus der Anfechtung herauszureißen". Nicht anders spricht aber auch Paulus 1. Kor. 10, 13: Wer angesichts der erschreckenden Beispiele der Verse 6–11 den schweren Ernst der Mahnung V. 12 begreift: „Wer meint zu stehen, der sehe wohl zu, daß er nicht falle", dem könnte schon der Mut sinken angesichts dieser ständigen Gefahr des Angefallen- und Überwältigtwerdens. Aber, sagt V. 13, seid getrost, die Schwere des Angriffs übersteigt nicht die dem Menschen mögliche Widerstandskraft. Denn: „Gott ist getreu"; er *hilft:* „Er läßt nicht zu, daß ihr angefochten werdet über eure (Widerstands)kraft hinaus." *Σὺν τῷ πειρασμῷ* schafft er auch den Ausweg des *δύνασθαι ὑπενεγκεῖν.*

Es ist die Frage, wie in diesem letzten Satz von V. 13 *σὺν τῷ πειρασμῷ* zu verstehen ist. An sich liegt am nächsten die Übersetzung „zugleich mit der Anfechtung", d. h. ebenso wie die Anfechtung selbst schafft Gott auch den Ausweg des Bestehenkönnens. Das hieße: Gott ist der Urheber der Anfechtung. Das widerspricht aber nicht nur der sonst durchgängigen Gesamtvorstellung, sondern auch dem gedanklichen Zusammenhang der Stelle. Denn *πειρασμός* meint ja hier im Zusammenhang die ständige Gefahr für den Gläubigen, zu *fallen* (V. 12), d. h. zu sündigen, so wie die Wüstengeneration nach den Beispielen V. 6–11 in mannigfache Sünden fiel und deswegen durch Gottes Strafgericht vernichtet wurde. Hier ist der Gedanke ausgeschlossen, Gott habe dieses Sündigen veranlaßt. So kann auch *πειρασμός* V. 13 als die Verführung zum Sündigen nicht Gott zum Urheber haben. Das liegt auch durch den Satz vorher fern: „Gott *läßt nicht zu,* daß ihr angefochten *werdet* über eure Kraft". Darum wird *σὺν τῷ πειρασμῷ* V. 13 rein temporal zu verstehen sein: „Gleichzeitig mit", im Moment der kritischen Situation, bei währendem Angriff des

[1] S. oben S. 207.

Satans verschafft Gott dem Gläubigen auch die nötige Widerstandskraft, damit er nicht fällt, sondern besteht.

Auch die sechste Bitte des Vaterunsers „Bringe uns nicht in *πειρασμός*" könnte an sich den Gedanken nahelegen, daß Gott der Urheber des *πειρασμός* ist. Aber auch hier kann es nicht die Meinung sein, daß Gott den Glauben und Gehorsam „auf die Probe stellt", wie Gen. 22, 1; Ex. 16, 4 und an einigen andern alttestamentlichen Stellen. Sonst müßte ja die Bitte eher positiv lauten: „Bringe uns hinein", „stelle unsern Glauben auf die Probe"! Die Bitte um *Ersparung* des *πειρασμός* hat nur Sinn, wenn auch hier *πειρασμός* die teuflische Anfechtung bezeichnet als die Gefahr des Sündigens und des Abfallens. Dann ist der Sinn der Bitte: *„Laß uns nicht in die Anfechtung, in die Gefahr des Abfalls geraten"*[1], und dann interpretiert die bei Matth. 6, 13 hinzugefügte siebente Bitte den Sinn richtig, indem sie den in der sechsten Bitte negativ formulierten Gedanken positiv wendet: „Sondern reiß uns heraus aus der Gewalt Satans"[2].

Schwieriger ist hier die Frage nach dem eschatologischen Charakter dieses *πειρασμός*. Meint Jesus in dieser Bitte den großen Abfall des endzeitlichen Aufstandes Satans gegen Gott, des apokalyptischen Endkampfes, so wie Apk. 3, 10? Oder meint er das Jetzt der Existenz des Gläubigen in der Welt als die Situation der Anfechtung, wie die übrigen neutestamentlichen Stellen? Oder aber – das wäre die dritte Möglichkeit – ist diese Alternative so gar nicht sachgemäß, können Jetzt und Dann so gar nicht unterschieden und getrennt, sondern müssen zusammen und in eins gesehen werden?

Bei der Darstellung der Denkweise der Sektenschrift hatten wir gesehen (o. S. 207 f.), daß das *Jetzt* verstanden wird als die Kampfsituation zwischen „Belial und den Leuten seines Loses" und andererseits Gott und seinen „Auserwählten", die Gottes Kämpfer sind in der Welt als dem „Herrschaftsbereich Belials". Dieser Kampf wird sein *Ende* finden zu dem in Gottes Ratschluß vorgesehenen Zeitpunkt durch seinen Sieg und die Vernichtung alles Bösen. Das ist dann „die Zeit des *Herrschens* für alle Leute seines (nämlich: Gottes) Loses und ewiges *Verderben* für

---

[1] Luthers Erklärung der sechsten Bitte im Kleinen Katechismus trifft also genau den Sinn: „Gott versucht zwar niemand, aber wir bitten in diesem Gebet, daß uns Gott *wolle behüten* und erhalten, auf daß uns *der Teufel,* die Welt und *unser Fleisch* nicht betrüge noch verführe in *Mißglauben,* Verzweifeln und andere große *Schande und Laster,* und ob wir damit *angefochten* würden, daß wir doch endlich gewinnen und *den Sieg behalten*". – Von hier aus gehen ja nun in diesem Gedankenkreis bedeutsame Linien in die ganze Theologie Luthers.

[2] Vgl. dazu die Erörterung in: K. G. Kuhn, Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim, 1950, S. 37 f. und S. 45 f.

alles, was zum Lose Belials gehört"[1]. Bis dahin wogt der Kampf hin und her: „(Gott) hat sie (die beiden feindlichen Kampfgruppen) zu gleichen Teilen gesetzt bis zum Zeitpunkt des Strafgerichts und der Neuschöpfung" (Sekt. 4, 25)[2]. Jetzt und Dann unterscheiden sich aber nicht so, daß jetzt die *Gläubigen* ihren Kampf in der Welt zu bestehen und sich darin zu bewähren haben, gewissermaßen auf sich gestellt, und demgegenüber das *Dann* dadurch ausgezeichnet ist, daß nunmehr *Gott* handelt und den Satan vernichtet. Vielmehr greift Gott auch im Jetzt ständig schon in den Kampf ein, er *hilft* den Frommen (Sekt. 3, 24) und sorgt dafür, daß sie dem Angriff Satans und seiner Leute nicht unterliegen. Ja, diese Gemeinde ist tief durchdrungen von der Gewißheit, daß es, wenn sie siegen über Satan und Sünde, wenn sie die Anfechtung bestehen, niemals *ihre* Leistung ist, sondern ausschließlich *Gottes* Tat und wunderbare Kraft ist, die solches schafft[3]. So sind das Jetzt und das Dann, das Leben des Frommen hier in der Welt und das apokalyptische Ende, gar nicht voneinander verschieden. Es ist seiner Struktur nach das gleiche Geschehen, Gottes Kampf gegen Satan, nicht qualitativ, sondern nur quantitativ, in der Wucht des göttlichen Durchbruchs, sich voneinander abhebend. In einem *kontinuierlichen Zusammenhang* mündet das Jetzt in das Dann. In solchem Sinne weiß sich diese Gemeinde als eschatologische Kampfgemeinschaft, als *Gemeinde im Eschaton*[4].

Nicht anders ist aber auch die Grundstruktur des Denkens Jesu. Es

---

[1] S. diese Stelle aus dem „Kampfbuch" bei E. L. Sukenik, Megillot genuzot I, 1948, S. 22, Z. 5–8.

[2] Zu עשות חדשה „Neuschöpfung" vgl. *παλιγγενεσία* Matth. 19, 28.

[3] Vgl. besonders die schöne Stelle Hod. F 4–9 (bei E. L. Sukenik, Megillot genuzot II, 1950, S. 50):

„Aber ich bin Staub und Asche.
Was plane ich, – es sei denn, Du hast es beabsichtigt,
Und was erdenke ich, – es sei denn von Dir gewollt,
Und was entfalte ich an Kraft, – es sei denn, Du machst mich standhalten,
Und wie kann ich Erfolg haben, – es sei denn, Du hast es mir geschaffen,
Und was kann ich sagen, – es sei denn, Du öffnest meinen Mund,
Und wie kann ich Rede und Antwort stehen, es sei denn, Du hast mich belehrt.
Du bist ja der Fürst der Götter
Und der König der Geehrten
Und der Herr jedes Geistes
Und der Herrscher in allem Tun.
Nichts kann getan werden ohne Dich,
Und nichts wird erkannt ohne Deinen Willen,
Nichts gibt es außer Dir,
Und nichts kommt Dir gleich an Stärke,
Nichts hat Bedeutung gegenüber Deiner Herrlichkeit,
Und Deine Kraft übersteigt jeden Wert."

[4] Für dieses eschatologische „Jetzt" vgl. weiter die Belege in ZThK 1950, S. 208 f.

ist *Kampfsituation,* in der er steht: „Ich kam nicht, Frieden zu bringen, sondern das Schwert" (Matth. 10, 34); „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich" (Matth. 12, 30; Luk. 8, 23). Und zwar ist es *Kampf Gottes gegen den Satan,* in dem er Gottes Kämpfer ist. Sein Wirken, vor allem in Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen, ist *Brechung von Satans Herrschaft,* Einbruch in sein Haus, Bindung des Satans, Raub seiner Rüstung: „Wie könnte einer in das Haus des Gewaltigen eindringen und seine Waffen rauben, es sei denn, er hätte zuvor den Gewaltigen gebunden? *Dann* kann er sein Haus plündern" (Matth. 12, 29 par.). Es geht dabei um die *Herrschaft Gottes:* Sie *kommt.* Und daß sie kommen möge, darum lehrt er beten. Aber auch hier kann dieser Endpunkt, das Dann des Kommens der Gottesherrschaft nicht getrennt werden von dem Jetzt des Kampfes gegen Satans Herrschaft: Indem Jesus Satans Macht *bricht,* mit seinem Wort und seinem Wirken, vollzieht sich jeweils in actu Gottes Herrschaft: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist die Gottesherrschaft bei euch da" (Luk. 11, 20 par.): Als die kommende *geschieht* Gottes Herrschaft jeweils *jetzt.* Das Jetzt und das Dann, der Einbruch in Satans Macht, die Siege über ihn durch das Wort und das Wirken Jesu jetzt und hier und der Endsieg der kommenden Gottesherrschaft stehen in einem *kontinuierlichen Zusammenhang,* sind der Sache nach *ein* Geschehen[1]. *Βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist *weder* ein futurisch-apokalyptischer Begriff, *noch* ein präsentisch-statischer – und schon gar nicht ein evolutionistisch-entwicklungsmäßiger –, sondern ist *ein dynamisch-eschatologischer Begriff.* Und so ist auch *πειρασμός* als die Anfechtung, der Angriff Satans *immer* ein eschatologischer Begriff. Und wenn Jesus beten lehrt „Laß uns nicht in den *πειρασμός* geraten", so kann hier gar nicht getrennt werden zwischen dem Jetzt der Situation des Gläubigen in der Welt und dem Dann des kommenden Endkampfes. Beides gehört zusammen als *ein* Geschehen. Nur das Eine wird man vielleicht sagen können, daß Jesu Verkündigung beherrscht ist von dem Gedanken der *drängenden* Zeit: Das Gewitter ist im Anzug (Luk. 12, 54), der Übergang des Kampfes in die Endentscheidung steht unmittelbar bevor. „Ich sah, wie der Satan wie ein Blitz aus dem Himmel hinabgestürzt wurde" (Luk. 10, 18)[2]. So kann bei dem *πειρασμός* der sechsten Bitte des Vaterunser der Gedanke an den

[1] Nur von diesen Grundgedanken her können die „Himmelreichsgleichnisse", vor allem das Senfkorn- und das Sauerteiggleichnis (Matth. 13, 31–33 par.) richtig interpretiert werden: Was *jetzt* geschieht, *bricht durch* als das *Kommende.*

[2] *πεσόντα* ist Semitismus: „Fallen" als Quasi-Passiv zu „hinabstürzen", wie hebr. נפל z. B. 1. Sam. 5, 3–4; Haggai 2, 22 und öfter im AT. Das Gleiche gilt für Apk. 12, 12 *κατέβη ὁ διάβολος* „der Teufel ist hinabgestürzt worden", wie Apk. 12, 9 *ἐβλήθη* richtig sagt.

Endkampf für Jesus im Vordergrund stehen, *ohne daß* dadurch aber die Zusammenschau dieses End-*πειρασμός* mit den *πειρασμοί* des Kampfes jetzt als ein und desselben Geschehens abgeschwächt würde.

Nun sind schließlich auch die Voraussetzungen gegeben zum Verständnis der „Versuchung Jesu". Man muß dafür von dem eigentlichen, prägnanten Begriff der Anfechtung ausgehen: Die Situation der Gläubigen in der Welt ist die der *πειραζόμενοι*. Und in diesem Rahmen steht der Begriff der „Anfechtung Jesu" im Hebräerbrief. Hebr. 2, 17–18: Jesus ist „den Brüdern gleich geworden" (*ὁμοιωθείς*) und war daher ebenso wie sie in seinem Erdenleben *πειρασθείς*. Das Gewicht dieser Christologie liegt also auf der Menschwerdung: Weil Jesus ebenso wie die Brüder als Mensch der Anfechtung ausgesetzt war, darum kann er ihnen als den Angefochtenen auch helfen. Der Unterschied ist der, daß Jesus diese Existenz in der Anfechtung *bestanden* hat, durch den *πειρασμός* also nicht zum Sündigen verführt wurde, Hebr. 4, 15: Er ist *πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα* „angefochten in jeder Hinsicht ebenso wie wir", aber *χωρὶς ἁμαρτίας*, ohne daß die Anfechtung ihr Ziel erreichte, ihn zum Sündigen zu bringen. Der gleiche, dem eigentlichen Sinn des Begriffs *πειρασμός* entsprechende Gedanke, daß Jesus in seinem Erdenleben Mensch in der Anfechtung war, liegt auch vor in dem „Vermächtnisspruch" Luk. 22, 28 ff.: „Ihr (Jünger) seid die, die mit mir durchgehalten haben *ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου*" (und das heißt: *in meinem Erdenleben* als der Situation der Anfechtung), „und so vermache ich euch auch (nun am Ende meines Lebens) testamentarisch die Herrschaft"[1].

[1] Die Interpretation, die Hans Conzelmann, Zur Lukasanalyse, ZThK 1952, S. 29, zu dieser Stelle gibt, scheint mir abwegig. Von der dort behaupteten „Häufung" des Wortes *πειρασμός* im Lukasevangelium von 22, 10 ab bis zum Schluß kann keine Rede sein. Gewiß: Es ist richtig, daß Lukas mit seiner redaktionellen Bemerkung 4, 13 am Ende der Versuchungsgeschichte „Der Teufel ließ von ihm ab für eine Zeitlang", die absichtsvoll hinüberweist auf 22, 3 „Da fuhr der Satan in Judas Ischariot", einen besonderen Sinn verbindet: *Nur* die Versuchungsgeschichte am Anfang und die Leidensgeschichte Jesu am Schluß stehen unter dem Druck der satanischen Anfechtung (vgl. 22, 53: Das ist *ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους*). Die Zeit dazwischen, also der eigentliche Ablauf seiner Lehre und Wirksamkeit, ist davon freigehalten, gleichsam ausgespart. Sein Lehren und Wirken geschieht in der Darstellung des Lukas in einem von satanischer Einwirkung freien Bereich, in einer reinen, ungefährdet göttlichen Atmosphäre. So gewiß dies die Meinung des Lukas ist, so darf man doch nicht von da aus den Spruch Luk. 22, 28–30 interpretieren, einen Spruch, der *älter* ist als die lukanische Komposition, von Lukas nur *übernommen* und in sein Werk eingeordnet. Hier muß der Grundsatz jeder Synoptikerexegese festgehalten werden, daß jedes Einzel-Überlieferungsstück nur in sich und aus sich selbst und nicht aus dem redaktionellen Rahmen interpretiert werden darf. Dann ist deutlich, daß *in* dem Spruch Luk. 22, 28 (im *Gegensatz* zu dem redaktionellen Rahmen des Lukas!) *πειρασμοί* die Lebenszeit Jesu bezeichnet als die Situation der Anfechtung.

Wenn nun der *Markusbericht* von der „Versuchung Jesu" (1, 12–13) dieses *πειράζεσθαι* beschränkt auf *vierzig Tage,* so ist das eine beabsichtigte Einengung. Was eigentlich von Jesu ganzer Existenz auf Erden gilt, wird hier vorausgenommen in die mythischen „vierzig Tage" vor seiner Wirksamkeit. Und wenn zugleich dabei gesagt ist: „Er war mit den wilden Tieren zusammen und die Engel dienten ihm", so ist das – wie auch immer im Einzelnen man interpretieren mag – jedenfalls eine Aussage über seine himmlische Würde und schließt unausgesprochenerweise den Gedanken ein, daß er die Anfechtung siegreich bestanden hat. So hat dieser Markusbericht das ganze Heilswerk Jesu, seine Existenz als Mensch in der Anfechtung und ihr siegreiches Bestehen mit seiner göttlichen Würde in dieser mythischen Zeit der „vierzig Tage" vor seiner Wirksamkeit vergegenständlicht.

In dem Bericht Matth. 4, 3–10 und Luk. 4, 3–12 von der in einem dreifachen Streitgespräch mit dem Teufel verlaufenden „Versuchung Jesu" ist schließlich der von Haus aus so prägnante Begriff *πειρασμός* völlig verblaßt. Hier ist es nur noch ein *am Ende der vierzig Tage* (die einfach aus Mark. übernommen sind) stattfindender Dialog nach Art rabbinischer Schuldispute, in dem Jesus den Teufel mit den richtigen Bibelzitaten schlägt. Hier ist der Begriff der „Anfechtung" als der Struktur der Existenz in der Welt in Legendenform umgesetzt.

Anders ist es bei dem *πειρασμός* Jesu in der Gethsemanegeschichte[1]. Da ist der ursprüngliche, prägnante Sinn von *πειρασμός* durchaus erhalten: Jesus ermahnt die Jünger zum „Wachen und Beten". Denn dadurch vermag man dem *πειρασμός* zu entgehen. So hat er selbst in Gethsemane gewacht und gebetet. Sein *πειρασμός* war die satanische Anfechtung mit den drohenden Schrecknissen der ihm bevorstehenden „Drangsale und Verfolgungen" seines Leidens- und Todesweges. Der Teufel vermochte aber nicht, ihn durch die Anfechtung mit diesen drohenden Drangsalen von der Erfüllung seiner Heilsaufgabe abzubringen. Jesus hat vielmehr diese Anfechtung siegreich bestanden durch sein Wachen und Beten und so den Jüngern und der christlichen Gemeinde das Beispiel gegeben für das richtige Durchkämpfen der Anfechtung.

---

[1] Vgl. dazu meinen Aufsatz „Jesus in Gethsemane" (Walter Bauer zum 75. Geburtstag gewidmet): Evang. Theol. 1952/53, Dezemberheft.

Hermeneutik und historische Vernunft

Von Erwin Reisner

Den Studenten der evangelischen Theologie an den Fakultäten Deutschlands – und wahrscheinlich nicht nur Deutschlands allein – wird es heute nicht gerade leicht gemacht. Sie bekommen mindestens zwei sehr verschiedene und kaum noch miteinander zu vereinbarende Theologien vorgesetzt: die eine in der Hauptsache von den Systematikern, die andere vom überwiegenden Teil der alt- und neutestamentlichen Exegeten. Während diese gewöhnlich mit dem ganzen schweren Rüstzeug der historisch-kritischen Wissenschaft arbeiten und daraus ihre Konsequenzen ziehen, vermeiden die Systematiker meistens ängstlich und vorsichtig die Auseinandersetzung mit den Problemen, die sich unvermeidlich aus der Diskrepanz zwischen dem biblischen und dem modernen historischen Geschichtsbild ergeben. Sie haben freilich die weitaus schwächere Position, weil sie mit keiner Methode aufwarten können, die, was die strenge logische Folgerichtigkeit betrifft, jener der anderen ebenbürtig wäre, und so finden sie sich immer wieder in die Verteidigung gedrängt und gezwungen, sehr wider Willen Zugeständnisse zu machen, statt ihrerseits zum Angriff übergehen zu können. Der Streit ließe sich von ihnen nur dann mit einiger Aussicht auf Erfolg durchfechten, wenn es gelänge, die *erkenntnistheoretische* Grundvoraussetzung des Gegners, d. h. des historisch-kritischen Forschers ins Herz zu treffen und den Wert gerade der logischen Strenge seiner Methode ernstlich in Frage zu stellen, ihren Wert nämlich nicht für die historische, wohl aber für die theologische Arbeit. Eben das ist es, was ich hier versuchen möchte. Daß ich damit auch den überzeugen könnte, der gar nicht überzeugt sein will, wage ich nicht zu hoffen; denn die unwiderstehliche Evidenz des wissenschaftlichen Beweises, die rationale Exaktheit gehört ja zum Arsenal der gegnerischen Front. Ich will aber zufrieden sein, wenn es mir nur gelingen sollte, die Sicherheit, mit der die Historiker die anderen als Schwärmer und Obskuranten verdächtigen, ein wenig ins Wanken zu bringen.

In den folgenden Ausführungen beziehe ich mich hauptsächlich auf den von Gerhard Ebeling in Heft 1/1950 dieser Zeitschrift veröffentlichten Artikel „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche", nicht weil das, was ich zu sagen habe, als Erwiderung gerade auf diese Abhandlung gedacht wäre, sondern weil ich sie ihrer vorbildlichen Klarheit, Sauberkeit und Ge-

wissenhaftigkeit wegen als Grundlage einer Auseinandersetzung mit dem in ihr vertretenen Standpunkt für besonders geeignet halte. Ebeling denkt wie alle seine wissenschaftlichen Gesinnungsgenossen a priori in historischen Kategorien und ist für diese wie für eine außer Diskussion stehende Selbstverständlichkeit immer schon vorentschieden. Demnach versucht er auch die Frage nach dem Verhältnis der beiden Fronten zueinander, sowie des historischen zum metahistorischen Moment innerhalb der Offenbarung auf Grund historischer Voraussetzungen zu beantworten, d. h. er identifiziert eigentlich von allem Anfang an die gesuchte Synthesis mit der von der historischen Vernunft aufgestellten Thesis und muß so mit unausweichlicher Notwendigkeit zu einem Resultat kommen, das die Antithesis eliminiert.

Die empirische Wissenschaft, u. zw. die Historiographie ebenso wie die Naturwissenschaft, löst aus dem Wirklichkeitsganzen einen bestimmten Sektor heraus, um ihn allein zum Objekt ihrer Forschung zu machen, während sie alle übrigen Sektoren, *vor allem den subjektiven,* ausklammert. Ihrem speziellen Forschungsgebiet gegenüber verhält sie sich infolgedessen *naiv realistisch* oder, vornehmer ausgedrückt, *positivistisch.* Da, wie gesagt, das Subjekt selbst in den Bereich des Ausgeklammerten fällt, kann sie sich auch gar nicht anders verhalten. Sie behandelt ihren jeweiligen Gegenstand so, als ob er nur für sich allein gegeben wäre, als eine in sich abgeschlossene Totalität. Der naive Realismus der Methode kommt da nicht etwa nur als zufälliges sekundäres Moment hinzu, sondern ist bereits im ersten Ansatz vorhanden, sozusagen substantiell, er bildet die Grundvoraussetzung für diese ganze Art des Forschens und hat als heuristisches Prinzip im Blick auf die angestrebten Ergebnisse auch durchaus sein relatives Recht. Als Philosoph und noch mehr als Theologe aber müßte man sich darüber klar sein, daß diese Ergebnisse zwar ihren praktischen Wert innerhalb des betreffenden abgegrenzten Wissenschaftssystems haben, darüber hinaus aber nicht den geringsten Anspruch auf Wahrheit im eigentlichen Sinn erheben können. Theologie und Philosophie nämlich dürfen gar nichts ausklammern, dürfen von gar nichts absehen, sondern müssen immer bedingungslos das Ganze, zu dem vor allem auch das Subjekt der Erkenntnis gehört, im Blickfeld behalten, und somit ist für sie jedes Detail durchaus anders qualifiziert als für die Spezialwissenschaft. Das Phänomen *„Geschichte"* etwa, die Welt in der Zeit stellt sich also dem Theologen wie dem Philosophen in einer Gestalt dar, die von jener, mit der es der Historiker allein zu tun hat, toto genere verschieden ist. Wenn schon nicht auf ein bestimmtes Sondergebiet der Gesamtgeschichte, so beschränkt sich die Historiographie doch mindestens auf die zeitliche Seite des Wirklichen und ab-

strahiert somit vom Raum als der Form der Gleichzeitigkeit, nämlich des vom Werden und Vergehen unberührten Daseins, bzw. sie läßt den Raum gerade nur gelten als eines von den vielen Momenten der grundsätzlich der Zeit unterworfenen Realität, während er, wo er ganz ernst genommen wird, so ernst wie er es seiner Natur nach beanspruchen darf, als *Antithese* zur Zeit, als gleichwertiger retardierender Faktor anerkannt werden müßte. Ich kann über diese Andeutung hinaus hier nicht näher auf das Raum-Zeit-Problem eingehen, weil das zu weit von unserem eigentlichen Thema abführen würde. Im übrigen aber wird jeder, der Ohren hat zu hören und dazu einen gewissen philosophischen Spürsinn, leicht bemerken, daß es in der Folge immer wieder gerade um dieses Problem und um diese Relation geht.

Eben weil sich Ebeling, wenigstens der Geschichte gegenüber, naiv realistisch verhält, meint er, daß mit der Ablehnung der historisch-kritischen Methode für die Schriftauslegung notwendig die Annahme von zwei verschiedenen „Geschichten", einer historia sacra und einer historia profana, verbunden sein müsse und sieht dann dahinter die Gefahr des Doketismus aufsteigen. Aber wir reden, wie sich noch deutlich genug zeigen wird, durchaus nicht von zwei verschiedenen Geschichten, sondern nur von zwei verschiedenen Arten, ein und dieselbe Geschichte zu betrachten, also von zwei, wenn ich mich so ausdrücken darf, *transzendental* bedingten *Geschichtsbildern,* von denen das eine ein Erzeugnis des kategorialen Denkens, das andere eine unverfügbare, dem Zugriff und dem Gestaltungswillen der wissenschaftlichen ratio entzogene Gegebenheit ist. Gerade diese Betrachtungsweise schließt jeden Doketismus aus, wogegen er unvermeidlich wird, wenn die historische Wissenschaft die Vergangenheit dogmatisch auf ihr Schema festlegt.

Daß Ebeling zu einem solchen Dogmatismus neigt, beweisen allein schon seine Worte: „Der moderne Historiker ist mit Recht davon überzeugt, daß er gewisse Dinge besser weiß", z. B. daß sich die Erde um die Sonne und nicht die Sonne um die Erde bewegt und daß infolgedessen alle Aussagen, die diese zweite Annahme zur Voraussetzung haben, falsch sein müssen. Aber eben hier handelt es sich um eine petitio principii. Wir leugnen die Selbstverständlichkeit solcher Behauptungen und meinen ihnen gegenüber, daß die Frage, ob das angebliche Wissen von heute vor dem Wissen von gestern wirklich etwas voraus hat oder ob nicht vielmehr auch das Umgekehrte gelten könnte, noch längst nicht ein für allemal beantwortet ist. Gerade hier steckt ja das entscheidende Problem, über das man nicht einfach hinweggehen darf und das sich nicht mit einem überlegenen Hinweis auf den allgemeinen consensus aus der Welt schaffen läßt.

Aber lassen wir das vorläufig noch dahingestellt sein. Zuzugeben ist jedenfalls, daß das moderne Geschichtsbild für das selbstverständliche und alles, was sich ihm nicht einfügt, für problematisch gehalten wird. Demgemäß fragt nun EBELING: „Handelt es sich nicht bei jener Grundstruktur des modernen Geistes um etwas dem christlichen Glauben durchaus Gemäßes? Entspricht es nicht seinem Wesen, daß er nicht in den Bereich der Selbstverständlichkeiten eingeordnet wird, sondern für den natürlichen Menschen als solchen durchaus in die Dimension des Problematischen gehört?" Beide Fragen sind auch von uns ohne Einschränkung mit Ja zu beantworten, d. h. wir stimmen hier mit EBELING vollkommen überein. Die natürliche Struktur des gefallenen menschlichen Geistes ist so beschaffen, daß das, was der Glaube glaubt, sich ihr nicht einordnen läßt. Und da dieser Struktur auch unser Geschichtsbild entspricht, muß ihm gegenüber der Glaubensinhalt immer problematisch bleiben, ja es wird, dürfen wir sogar sagen, geradezu ein Merkmal des echten Glaubens sein, daß er den Weisen der historischen Wissenschaft als Torheit erscheint. Trotzdem sind wir weit davon entfernt, von hier aus zu den gleichen Folgerungen wie EBELING fortzuschreiten; denn die offensichtliche Diskrepanz zwischen dem Glauben und den Selbstverständlichkeiten bedeutet vom Glauben her gesehen *das Gericht über diese und nicht ihre Rechtfertigung*. Es ist ja doch keineswegs nur so, daß die Selbstverständlichkeiten, von denen wir reden, an die Problematik des Glaubens nicht heranreichen – das wäre eine recht harmlose Angelegenheit, mit der wir uns nicht lange abzumühen brauchten –, sondern so, daß sie in ihren eigenen unvermeidlichen Konsequenzen das Problematische, auf das es dem Glauben ankommt, *negieren*. Etwas problematisch machen oder problematisch erscheinen lassen heißt nicht nur es ausklammern, ihm seinen Ort außerhalb des unproblematischen oder selbstverständlichen Bereiches anweisen, es heißt vielmehr, seine Geltung überhaupt und unter allen Verhältnissen in Frage stellen. Was mit dem Selbstverständlichen nicht zusammenstimmt, ist nicht etwa als ein Nicht-Selbstverständliches immerhin noch möglich, sondern schlechterdings unmöglich. Erweist es sich aber in irgendeiner Weise trotzdem als möglich oder gar als gewiß – und der Glaube hat es nur mit Gewißheiten zu tun –, dann bleibt eben dem Selbstverständlichen nichts anderes übrig als auf seine Selbstverständlichkeit zu verzichten.

In einer seiner älteren Schriften, noch aus der Epoche von „Zwischen den Zeiten", bemerkt KARL BARTH einmal: „DasWort Gottes geschieht . . . in der Bibel, und abgesehen von diesem Geschehen ist sie nicht das Wort Gottes". D. h. abgesehen davon ist sie ein Buch wie jedes beliebige andere, fällt sie in den Geltungsbereich jener Selbstverständlich-

keiten und unterliegt damit auch der literarhistorischen Kritik. Aber eben doch nur „abgesehen davon" und nicht auch, sofern sie vom Glauben als das Zeugnis verstanden wird, in dem das Wort Gottes geschieht. Als christlicher Theologe und das sollte doch wohl heißen als Glaubender oder doch wenigstens den Glauben in Ansatz Bringender, kann man nun gar nicht „davon absehen", und wenn man es trotzdem tut, so handelt man so, als ob man kein Glaubender wäre, man gibt seinen theologischen Anspruch preis oder macht doch den kaum sehr erfolgversprechenden Versuch, sich gleichzeitig in zwei entgegengesetzten Richtungen zu bewegen. Man hält sich einerseits an die Selbstverständlichkeiten und verfährt mit ihnen so, als ob man von ihrer Selbstverständlichkeit wie jeder andere überzeugt wäre und stellt sich andererseits trotzdem auf den Standpunkt des Glaubenden, entscheidet sich also für das Problematische und Nicht-Selbstverständliche, von dem her, wie gesagt, die Selbstverständlichkeit des Selbstverständlichen illusorisch wird.

Man darf – das ist hier unsere erkenntnistheoretische Grundthese – nicht naiv realistisch voraussetzen, daß das moderne Geschichtsbild das einzig mögliche und adäquate Abbild der „Geschichte an sich" wäre. Ich spreche damit keine Absurdität und nicht einmal einen vollkommen neuen Gedanken aus. So sagt z. B. Erich Seeberg in seinen „Ideen zur Theologie der Geschichte" von 1929: „Jede geschichtliche Erscheinung und jeder geschichtliche Entwicklungszusammenhang sind eben dadurch, daß sie in die historische Welt gehören, durch die verschiedensten formalen Kategorien in einem Maß gestaltet, daß die Frage nicht umgangen werden kann: Sind die Erscheinungen der geschichtlichen Welt, wie wir sie sehen, etwas *Reales* (v. m. kursiv!) oder sind sie Erzeugnisse unseres Denkens, die pragmatisch oder transzendentallogisch erklärt werden können?" Ich glaube, diese Worte sind deutlich genug. Unser historisches Geschichtsbild wie überhaupt jedes unter entscheidender Mitwirkung des Verstandes zustande gekommene wissenschaftliche Weltbild ist vor allem wesensmäßig *analytisch,* und das zwar schon als das objektive Gegenbild des autonomen Subjektes, das es sich geschaffen hat, um intellektuell darüber verfügen zu können. Für die Naturwissenschaft wird der abstrakte unendliche Raum, der gewisse apriorische Raum nämlich, der nach Kants transzendentaler Ästhetik übrig bleibt, wenn man sich die Dinge daraus fortdenkt, für die historische Wissenschaft die unendliche lineare Zeit, die ebenso übrig bleibt, wenn man sich die Ereignisse aus ihr fortdenkt, zum Grundschema der Analyse. Und die auf dieses Schema bezogene geschichtliche

Vergangenheit ist damit auch schon rationalisiert. Ich weiß, daß viele Historiker hier entrüstet protestieren werden: Sie dächten ja gar nicht daran, die Geschichte zu analysieren und zu rationalisieren; es sei ihnen im Gegenteil darum zu tun, das Geschichtliche gleichsam von innen her zu erfassen und zu verstehen, es als Sinnganzes zu erkennen usw. usw. Ich will auch gar nicht bestreiten, daß es ihnen wirklich „darum zu tun ist", aber das ändert nichts daran, daß die von ihnen faktisch angewandte Methode dieser ihrer Absicht diametral entgegensteht; denn die Methode geht nun einmal auf wissenschaftliche Evidenz, und wissenschaftlich evident ist nur das Analytische und Rationale und nicht das Kontingente, nur das Diskontinuierliche und nicht das Kontinuierliche.

In jedem von der Wissenschaft ausgearbeiteten System hängen die Einzelheiten zusammen wie die Teile einer Maschine und nicht wie die Glieder in einem Organismus. Das gilt auch von der Geschichte, sofern sie Gegenstand des streng historischen Forschens und damit wissenschaftliches System ist. Die ratio bereitet sich das Gewesene zu als das Nicht-mehr-Seiende, als das *Tote,* und tot ist, was seinen *inneren* Zusammenhang, sein Wesenszentrum verloren hat, was höchstens noch kausal-mechanisch eine Art „Ganzheit" bildet. Wie die Vergangenheit ihrer Totalität nach dem sie erforschenden Ich gegenübergestellt wird als Objekt, losgelöst vom Betrachter, der sie nicht als zu sich und sich nicht als zu ihr gehörend erkennt, so zerlegt sie sich für ihn auch selber in ihre Bestandteile. Wäre der moderne Mensch ein anderer, dann wäre auch die Geschichte eine andere, nämlich eine *synthetische* und keine analytische, mit einem Wort „Mythos", freilich in einem sehr umfassenden Sinn. Von der Geschichte ist hier genau das gleiche zu sagen, was Kamlah einmal vom Frosch sagt: „Erkläre ich den Frosch und seine Organe überhaupt physikalisch, dann ist der Frosch verschwunden. In einer solchen, konsequent ‚von unten' aufbauenden Naturerklärung wäre die ‚Erscheinung' des Frosches unmöglich noch zu retten" (Der Mensch in der Profanität, S. 102). Ich füge hinzu: Erkläre ich die geschichtliche Wirklichkeit historisch, d. h. linear rational, dann ist sie als Wirklichkeit verschwunden. In einer solchen Geschichtserklärung wäre die Realität der Geschichte unmöglich zu retten.

Nun stellt aber Gott, indem er sich mir offenbart, gerade meine Autonomie in Frage. Von dieser meiner Autonomie soll ich erlöst werden, und will er mich erlösen. Allein darum muß die Sprache der Offenbarung ganz selbstverständlich der mythisch-synthetischen ähnlicher sein als der historisch-analytischen. Über die Angemessenheit oder Unangemessenheit irgend eines besonderen mythischen Weltbildes, etwa des

antiken, an den Offenbarungsinhalt ist damit noch gar nichts entschieden, nur soviel soll festgestellt werden, daß die Offenbarung in ihrer Aktualität auf alles Wirkliche und also auch auf die Geschichte ein Licht wirft, das diese relativ zu der mir geläufigen Anschauung dem Mythos überhaupt annähert.

Was wir im Allgemeinen die „Geschichte" nennen, was uns etwa als das Ergebnis historischer Forschungsarbeit gedruckt vorliegt, ist durchaus kein eindeutiges Phänomen, so wie das Resultat einer algebraischen Deduktion, sondern das Produkt aus zwei einander widersprechenden Faktoren, für die wir die Namen *„Tradition"* und *„Rekonstruktion"* wählen dürfen. Dabei muß ausdrücklich betont werden, daß weder der eine noch der andere Faktor jemals allein bestimmend werden kann. Wohl aber ist die Präponderanz des einen oder anderen die Regel. Während die tradierte Geschichte als Vergangenheit zur Gegenwart in lebendiger Beziehung steht, so daß beide eigentlich Eines sind, ist die rekonstruierte im Verhältnis zum Jetzt ein ausdrücklich Anderes, nämlich das *Objekt* dieses Jetzt. Sie ist erforschte Geschichte, das bedeutet zunächst *vergessene* und erst nachträglich wieder bekannt gemachte, sie entzieht sich jedenfalls, auch nach erfolgter Rekonstruktion, der *Erinnerung,* in der alles Tradierte wesensmäßig steht. Daß damit nicht nur die Individualerinnerung gemeint ist, bedarf kaum der Erwähnung. Rekonstruierte Geschichte hat also den Bruch zwischen Jetzt und Einst zur Voraussetzung, und dieser Bruch muß für sie charakterbestimmend sein, er gibt ihr a priori die besondere Färbung, die besondere Qualität oder richtiger, den besonderen Mangel an Qualität.

Schon der erste Akt der rekonstruierenden Historiographie ist als Gegenüberstellung der Vergangenheit in Gestalt eines Untersuchungsobjektes für das untersuchende Subjekt ein analytischer Akt, und dieser primären, in der Vorentscheidung begründeten Analyse entspricht dann mit unausweichlicher Notwendigkeit auch die analytische Bearbeitung des Objektes selbst. Aus den Ergebnissen einer Analyse aber läßt sich, wie schon gesagt wurde, niemals eine organische Synthese, sondern bestenfalls ein mechanisches Gefüge zusammenbauen. Wenn gesagt wird, es komme alles darauf an, „daß die historisch-kritische Methode aus der fälschlichen Verkümmerung zu einer bloß handwerklichen Technik befreit und so verstanden wird, daß sie das Ganze des hermeneutischen Prozesses in sich beschließt" (Ebeling, a. a. O.), so ist das nur ein frommer, aber unrealisierbarer Wunschtraum; denn ich kann aus einer ihrer Natur nach analytischen Methode oder, was genau

dasselbe besagt, „handwerklichen Technik" beim besten Willen kein Instrument der Synthese machen, ohne ihr eigenes Gegenteil an ihre Stelle zu setzen.

Der Mensch ist um so mehr Historiker, d. h. geschichtswissenschaftlicher Rekonstrukteur, je weniger er innerlich mit der Vergangenheit zu tun hat. Er ersetzt das Verlorene und Vergessene, also das, was er mit seiner Erinnerung nicht erreicht, zu dem ihm jede unmittelbare Beziehung fehlt, durch ein Äußeres. Die tradierte Geschichte wird von mir anerkannt als ein mir Überlegenes, als das, dessen Geschöpf ich bin, in dem ich als Lebendiges meinen lebendigen Grund habe, die rekonstruierte dagegen ist umgekehrt mein Geschöpf, mein Erzeugnis, meine Entdeckung; sie ist mir nicht überlegen, sondern unterlegen, sie verfügt nicht über mich, sondern ich verfüge über sie. Es ist darum nur natürlich, daß jene besondere Vergangenheit, die Offenbarungscharakter hat oder in der Offenbarung geschieht und die also mich in Anspruch nimmt, nicht auf der Linie der rekonstruierten, der im engeren Sinn historischen Geschichte liegen kann. Vielmehr muß ich gerade meine historische Vernunft zum Schweigen bringen, wenn ich jenen Anspruch überhaupt vernehmen will.

Wenn sich die Reformatoren mit dem Traditionsprinzip der römischen Kirche nicht mehr abfinden konnten, so sicher nicht darum, weil sie nun endlich zu einem relativ richtigen Geschichtsverständnis durchgedrungen waren, dem gegenüber sich das relativ unrichtige von früher erledigte. Mögen immerhin auch einige von ihnen das Problem so gesehen haben. Der wahre Grund ist trotzdem der, daß sich der abendländische Mensch mitsamt seinem Geschichtsbild gewandelt hatte, daß das überhaupt erst in jener Epoche aufkommende Geschichtsbild radikal säkularisiert und eben deshalb sozusagen nicht mehr *offenbarungsträchtig,* nicht mehr unbefangen genug war, um Offenbarung aufzunehmen. Ihm fehlte jede Möglichkeit, den Offenbarungsstrom zu leiten, die Kontinuität zwischen dem Offenbarungsereignis und dem Jetzt herzustellen. Tradition nämlich setzt die nicht nur zeitliche und quantitative, sondern auch qualitative Kontinuität zwischen mir und dem Tradierten voraus. Das Jetzt hatte sich vom Damals getrennt, die Zeit hatte sich fortschreitend verzeitlicht oder entgegenwärtigt, und so erschien der Augenblick, in dem der Mensch nunmehr ganz und gar gefangen war, jener Gegenwart, von der die Offenbarung redet, nicht mehr adäquat. Gemessen an der Vergangenheit mußte sich die Jetztzeit als ihrer unwürdig, als von ihr in Frage gestellt erfahren. Die Kritik erfolgte also genau besehen von dort her am empirischen Geschichtsbild und Geschichtsverständnis, nicht aber umgekehrt von diesem her am Damals.

Schon darum allein erweist sich jeder Versuch, nun gerade das Geschichtsbild der Neuzeit zum Maßstab zu machen und an ihm das Offenbarungszeugnis zu messen, als grundsätzlich verfehlt. Die Richtung der Kritik wird damit verkehrt und der eigentliche Sinn des reformatorischen Protestes auf den Kopf gestellt.

Reformatorischer Protest ist nur als *Selbstkritik* und niemals als Fremdkritik theologisch gerechtfertigt. Trifft er nicht in erster Linie mich, mein eigenes Selbst-, Welt- und Geschichtsverständnis, so kommt er aus der Autonomie, aus jenem Zentrum des natürlichen Menschen, gegen das allein sich ein theologischer Protest richten kann und darf. Nicht weil wir klüger geworden sind und weil wir mehr wissen als die Geschlechter vor uns, sondern weil wir weniger klug sind und weniger wissen als sie, müssen wir es uns verboten sein lassen, uns ihrer Vorstellungen zu bedienen als ob sie unsere wären. Die theologische Kritik verhält sich demgemäß zur säkular wissenschaftlichen verkehrt proportional. Die autonome Wissenschaft glaubt an ihren Fortschritt in der Zeit und unterwirft infolgedessen von ihrem jeweiligen Standpunkt aus die Vergangenheit ihrem kritischen Urteil. Sie mißt das Einst am Jetzt. Gerade das aber ist der Theologie verwehrt; denn sie hat es mit der Offenbarung des Gottes zu tun, an dem die menschliche Autonomie mit allem was dazu gehört rettungslos scheitert. Sie muß also zu allem Nein sagen, wozu die gottentfremdete Vernunft Ja sagt und zu allem Ja, wozu diese Nein sagt. Mag das vielleicht auch sehr übertrieben klingen, im Interesse der Deutlichkeit ist hier eine gewisse polemische Schärfe unvermeidbar. Die prekäre Situation, in der sich die Theologie heute mehr als jemals zuvor der Welt gegenüber befindet, hat ihren Grund nicht darin, daß die Theologen sich dem säkularen Fortschritt versagt hätten und so hinter ihrer Zeit zurückgeblieben wären. Gerade das haben sie wahrhaftig nicht getan, im Gegenteil, man war sogar sehr eifrig bemüht, mit der Zeit Schritt zu halten, sich allen neuen „Erkenntnissen" anzupassen u d mit dem Weltgeist seine Kompromisse zu schliessen. Aber das alles hat sich freilich als vergeblich erwiesen; denn die Theologie schleppt nun einmal eine Tradition mit sich und muß bei aller Anpassungsbereitschaft von Dingen reden, die sich immer weniger mit der Moderne vereinbaren lassen, und so muß sie unvermeidlich für die Welt immer weniger belangreich werden. Wäre sie in der rechten Weise „zeitgemäß" geblieben, so etwa wie Paulus vor Juden und Heiden angesichts der pharisäischen Gerechtigkeit und der griechischen Weisheit zeitgemäß war, d. h. hätte sie jeweils der Weisheit und Wissenschaft des geschichtlichen Augenblicks die Wahrheit rücksichtslos vorgehalten, neben der es keine andere Wahrheit geben kann, dann wäre

sie zwar wahrscheinlich noch viel verhaßter, aber sicher nicht so unglaubwürdig geworden, wie sie das gegenwärtig weithin ist.

Aus seiner analytischen Struktur heraus begreift das historisch-kritische Denken die Zeit folgerichtig als unendliche Erstreckung nach beiden Richtungen hin. Wenn nun die Offenbarung die Geschichte als Handeln Gottes mit der Welt und dem Menschen, d. h. als in sich sinnvoll und insofern als Ganzheit deutlich machen will, so wirkt sie damit dem typisch historischen Denken entgegen und hebt sein Kategoriensystem aus den Angeln. Aber auch das Umgekehrte gilt: das historische Denken widersteht der Offenbarung, indem es mit seinen Mitteln ihren Inhalt, sei es zu bestätigen oder zu widerlegen, unternimmt. Wie es einen logisch zwingenden Beweis weder für noch gegen die Existenz Gottes geben kann, so gibt es auch keine Möglichkeit, im positiven oder im negativen Sinn mit historischen Kategorien an die Offenbarungsgeschichte heranzukommen. Freilich muß man sich von dem naiv realistischen Vorurteil, daß die von der historischen Wissenschaft rekonstruierte Geschichte die Geschichte „an sich" sei, frei gemacht haben, wenn man das Wort der Offenbarung vernehmen will. Öffnet sich Gott mir, so darf ich mich ihm nicht verschließen. Gerade das aber tue ich, indem ich mich an die rationalen Kategorien klammere, mit deren Hilfe ich den Gegenstand der Erkenntnis von mir distanziere, wenn nicht sogar phänomenalisiere.

Wenn Gott Mensch wird, offenbart er in menschlicher Gestalt nicht nur sich, sondern auch die Wirklichkeit des Menschen, und ebenso offenbart er, wenn er in die Geschichte eingeht, nicht nur seine Ewigkeit in ihr, sondern auch sie im Licht dieser Ewigkeit, das will sagen, er macht das Wesen, die Wirklichkeit der Geschichte offenbar, das an ihr, was sich gemeinhin hinter unserem natürlichen Geschichtsbild verbirgt. Und genau ebenso wie der natürliche Mensch, wird auch sein natürliches Geschichtsbild um seinen Anspruch gebracht und außer Kraft gesetzt. Darum kann man nicht in Einem die Offenbarung anerkennen und diesen Anspruch aufrechterhalten wollen. Das beliebte und doch so gedankenlose Argument, der Offenbarer offenbare sich ja in *„Knechtsgestalt"*, welche Tatsache die Überprüfung des Offenbarungszeugnisses mit menschlichen Mitteln rechtfertige, übersieht, daß diese Knechtsgestalt gerade die Fragwürdigkeit des Menschlichen enthüllen soll und damit natürlich erst recht die Fragwürdigkeit eben der Mittel und Kategorien, mit denen man die Überprüfung vornehmen zu dürfen glaubt. Es sind ja doch die Kategorien der autonomen Geschichtsbetrachtung, die da entmächtigt werden, wie also sollten sie in der Lage sein, ein zu-

treffendes Urteil über jenes Zeugnis abzugeben. Man sage nicht, die Kritik habe es nur mit dem unwesentlichen Beiwerk und nicht mit dem Kern der Offenbarung zu tun. Wenn sie sich anmaßt, das Beiwerk vom Kern unterscheiden zu können, dann muß sie notwendig auch ein Kriterium für das Kernhafte haben.

Ich komme nun zu der, wie mir scheint, wichtigsten, zweifellos sehr verführerischen, aber trotzdem höchst anfechtbaren These Ebelings, nach der sich die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf das Offenbarungszeugnis konsequent aus dem reformatorischen Denken ergeben soll, dem es ja darum zu tun sei, den Glauben ganz auf sich zu stellen und ihm jede äußere Stütze, also auch die der historischen Faktizität seines Gegenstandes zu nehmen. „Wie auf der ganzen Linie der reformatorischen Theologie, so ist auch hier im Hinblick auf das Verhältnis zur Geschichte das Ja zur Ungesichertheit nur die Kehrseite der Heilsgewißheit sola fide" (a. a. O.). Seit die Welt steht und schon gar seit Adam vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist es aber jedenfalls noch niemals einem Menschen eingefallen, *zu forschen, um unsicher zu werden.* Wie jede Forscherarbeit ohne Ausnahme, so geht vielmehr ganz selbstverständlich auch die historische Kritik an der Schrift auf Sicherheit und auf nichts außerdem. Oder sollte etwa gar die Sicherheit der profanen Wissenschaft die Kehrseite der Ungesichertheit des Glaubens sein? Will Ebeling wirklich mit seiner wissenschaftlichen Arbeit, die *als solche* auf Sicherheit aus ist, nichts anderes erreichen als die Entsicherung seines Glaubens? Das wäre hyperparadox. Im übrigen soll gar nicht geleugnet werden, daß Glaubensgewißheit und theoretische Evidenz einander ausschließen, im Gegenteil. Bestreiten muß ich nur mit aller Energie die Möglichkeit, sich die Ungesichertheit des Glaubens zum Ziel zu setzen, indem man gleichzeitig in ein und demselben Akt die wissenschaftliche Sicherheit mit Leidenschaft sucht. Auch der Glaube verlangt in seiner Weise nach Sicherheit – credo, ut intelligam; fides quaerens intellectum –, freilich nicht nach rationaltheoretischer, aber indem er die ihm eigentümliche Sicherheit oder Gewißheit erstrebt, wird ihm die Frage nach der Sicherheit oder Unsicherheit jeder anderen Form des Wissens völlig gleichgültig; denn er kennt dann nur die eine Sicherheit des Erkennens aus dem Erkanntsein. Solange ich noch an einer anderen Sicherheit interessiert bin, wäre es auch im Wissen um ihre prinzipielle Nichtidentität mit der Glaubensgewißheit, stehe ich, wenigstens insofern, außerhalb des Glaubens. Man darf wohl sagen, daß die Unmöglichkeit, auf dem Weg historischer Forschung Stützen für den Glauben zu finden, zur Besinnung auf den

wahren Charakter des Glaubens und seiner Gewißheit zwingt und darum für den, der sich ihrer bewußt wird, sehr heilsam sein kann. Aber wenn man so etwas sagt, dann redet man nicht mehr als Historiker, sondern als einer, der bereits alle Hoffnungen auf theologisch relevante Ergebnisse der historischen Wissenschaft hinter oder unter sich gelassen hat, dem also der Wert dieser Wissenschaft im höchsten Grad zweifelhaft geworden ist.

Das reformatorische Denken, soweit es wirklich reformatorisch und nicht kryptohumanistisch ist, will gar nicht dem Glauben die Stützen nehmen, sondern sie ihm gerade umgekehrt geben, indem es sie dem bloß theoretischen Wissen nimmt. *Der Glaube soll sicher, die natürliche Erkenntnis aber unsicher werden.* Der Glaube darf getrost sein, er braucht sich vor dem „Wissen", vor der rationalen Erkenntnis, vor der wissenschaftlichen Forschung nicht zu fürchten; denn das alles geht an der Wahrheit, von der die Offenbarung redet, die sich in ihr offenbart, und das heißt an der einzigen wahren Wahrheit vorbei. Der Mensch soll dahin gebracht werden, mit seiner Vernunft vor dem Glauben zu kapitulieren. Der kritische Theologe aber kapituliert gerade umgekehrt mit dem Glauben vor der Vernunft und sucht dann dem in der realen Geschichte obdachlos gewordenen Glauben irgendwo eine bescheidene „Provinz im Gemüt", eine „existentiale" Reservation oder sonst ein Armenasyl auszusparen. Sie unterwirft nicht die Erkenntnis, sondern das Schriftwort der Kritik, sie ist tatsächlich diesem und nicht jener gegenüber kritisch, d. h. sie ist überhaupt nicht kritische *Theologie,* sondern wissenschaftliche Kritik *an* der Theologie.

Die Unsicherheit, zu der die historische Kritik angeblich führt, ist in Wahrheit eine negative Sicherheit oder eine *gesicherte Unsicherheit.* Man gibt vor, den Glauben an die Offenbarung von der Wissenschaft nicht stören lassen zu wollen, während in Wahrheit das genaue Gegenteil zutrifft: Man will den Glauben an die Wissenschaft von der Offenbarung nicht stören lassen, man will dem Offenbarungsanspruch gegenüber die Autonomie des erkennenden Subjektes behaupten. Man sucht einen Ausweg aus dem fatalen Dilemma Wissen *oder* Glaube und setzt an seine Stelle die Konjunktion Wissen *und* Glaube, indem man beiden getrennte Gebiete zuweist, wobei aber der Glaube, da er die Totalität beanspruchen muß, notwendig zu kurz kommt.

Ich wiederhole: Der Protestantismus hat nur dort theologisch recht, wo er auf alles menschliche, also vor allem auch wissenschaftliche Rechthaben verzichtet, wo sich sein Protest nicht gegen einen anderen Standpunkt, etwa den weltanschaulichen Standpunkt der biblischen Autoren, sondern ausschließlich gegen den eigenen richtet, wo er Selbstkritik

übt. Von hier aus muß dann auch die Kritik an der historisch-kritischen Methode ihre Beurteilung finden. Nicht um Rückkehr zum Katholizismus, zur Orthodoxie usw. handelt es sich da, sondern gerade um die echte Radikalisierung des spezifisch protestantischen Prinzips; nur sie liegt auf der Linie des reformatorischen Denkens. Das naiv realistische Geschichtsbild der Historiker dagegen steht dem Katholizismus und der alten Orthodoxie viel näher als man meint. Nicht die Kritik der Schrift mit den Mitteln der Vernunft, vor allem der historischen Vernunft – das wäre nur um 180 Grad verkehrte Orthodoxie –, sondern die Kritik der historischen Vernunft durch das Wort der Schrift ist genuin reformatorisch. Dabei erscheint es völlig gleichgültig, ob diese historische Vernunft die Aussagen der Schrift bekräftigen oder widerlegen will. Da sie das Erste schon längst nicht mehr versucht, ist heute eigentlich nur noch das Nein zum Zweiten erforderlich.

In der geistesgeschichtlichen Wende vom Mittelalter zur Neuzeit werden Gott und Welt einander betont antithetisch gegenübergestellt, u. zw. wird einerseits das Transzendente zugunsten des Säkularen und andererseits das Säkulare zugunsten des Transzendenten entwertet, jenes durch Renaissance und Humanismus, dieses durch die Reformation. Da aber das Verhältnis zwischen beiden ein dialektisches ist, spielt die für den Humanismus typische Geisteshaltung auch in das reformatorische Denken hinein, sofern sich nämlich dieses geneigt zeigt, dem grundsätzlich entwerteten Säkularen, also der Politik, der profanen Wissenschaft usw., in seinem Bereich volle Freiheit zu gewähren und eine jeder theologischen Bevormundung entzogene Eigengesetzlichkeit zuzugestehen. *Die iustificatio impii wird zur iustificatio impietatis.* Ja, diese Bewertung der ernüchterten Weltlichkeit wird geradezu zum Kriterium ihrer metaphysischen Entwertung. Zwei Werte können aber nicht nebeneinander bestehen bleiben, ohne sich wechselseitig Konkurrenz zu machen, und so mußte es schließlich dahin kommen, daß der gerechtfertigte säkulare Wert auch dem Transzendenten gegenüber Ansprüche erhob und seine Kategorien auf die Gegenstände des Glaubens auszudehnen versuchte, nicht in Form einer neuen Metaphysik zwar – denn eben der Metaphysik als Mischgebilde aus Transzendenz und Immanenz hatte man ja den Krieg erklärt –, aber dafür als wissenschaftliche Rationalisierung der Theologie. Und diese Verwissenschaftlichung bis hin zur historischen Kritik bildet nun die eigentliche Gefahr des Protestantismus, während der Katholizismus in der ganz anderen Versuchung steht, aus der Theologie eine spekulative Philosophie zu machen.

Was die Verteidiger der historisch-kritischen Methode als bloße Entsicherung des Glaubens ausgeben möchten, ist tatsächlich die Ausklammerung, wenn nicht Leugnung seiner *Objektivität,* die Bestreitung der Offenbarungsrealität in Zeit und Raum, die Absage an die fides quae und die radikale Reduzierung des Glaubensvorganges auf die fides qua, also auf das subjektive Moment. Eben zu dieser Konsequenz sieht sich ja auch die von Rudolf Bultmann inaugurierte Entmythologisierungstheologie gezwungen. Typisch dafür sind etwa die folgenden Sätze: „Für die Diskussion der Frage (nach dem Messiasbewußtsein Jesu) ist es von Bedeutung, daß man sich klar macht: die etwaige Feststellung der Tatsache, daß Jesus sich als den Messias bzw. ‚Menschensohn' gewußt habe, würde ein historisches Faktum feststellen, keinen Glaubenssatz beweisen. Vielmehr ist die Anerkennung Jesu als dessen, in dem Gottes Wort entscheidend begegnet, mag sie ihm den Titel ‚Messias' oder ‚Menschensohn' beilegen oder ihn als ‚Herrn' bezeichnen, ein reiner Glaubensakt, der von der Beantwortung der historischen Frage, ob Jesus sich für den Messias gehalten habe, unabhängig ist. Diese Frage kann nur der Historiker beantworten – soweit sie überhaupt beantwortbar ist; und von seiner Arbeit kann der Glaube als persönliche Entscheidung nicht abhängig sein" (Bultmann, Theologie des Neuen Testamentes, S. 26). Eine rein historische Frage ist die hier zur Diskussion stehende doch nur dann, wenn sie als *psychologische* verstanden wird. Gerade darum aber geht es ja gar nicht. Mich interessiert nicht, ob sich das historische Individuum Jesus von Nazareth „für den Messias gehalten" hat, sondern ob sich der geoffenbarte Jesus der Bibel mir als der Messias und Menschensohn verkündigt, und das ist allerdings eine Glaubensfrage von ungeheurem Gewicht und überdies zwar keine „historische", aber trotzdem eine eminent *geschichtliche* Frage, der sich nicht ausweichen läßt, indem man das Problem auf die psychologische Ebene verlagert. Daß die Offenbarung als das Erscheinen Christi ein *geschichtliches* Ereignis ist, wozu nicht nur das Kreuz allein gehört, was ja immerhin noch konzediert wird, sondern auch die Auferstehung und die Himmelfahrt, ja, horribile dictu, gerade auch das leere Grab, nämlich ein *wesenhaft* und nicht etwa nur gleichnishaft geschichtliches Ereignis, das mußte schon gegen Lessing, sowie in etwas anderer Weise gegen Hegel[1] und muß nun auch wieder gegen Bultmann und seine Schule aus-

[1] „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen *in* Gott" (Hegel, Enzyklopädie, § 564). Das Wissen von Gott, z. B. von der historisch fixierbaren Erlösertat Christi, ist nach Hegel die Stufe der „Religion", der objektiven Seite des absoluten Geistes, die

drücklich betont werden. Die Bagatellisierung der Geschichtlichkeit bedeutet unvermeidlich auch die Bagatellisierung des Ereignisses selbst. Nur wenn ich Jesus Christus glaubend als den erkenne, der in die raumzeitliche Welt gekommen ist, damit diese Welt selig werde, d. h. wenn ich mich durch ihn *auf die Welt und auf die Geschichte in ihrer objektiven Totalität hingewiesen finde,* erkenne ich ihn auch als den, der zu mir gekommen ist. Das pro me hängt am pro mundo.

Ganz im Geist Bultmanns sucht Kamlah das spezifisch Christliche auf das „Grunderlebnis des Leidens" und das damit verbundene Fahrenlassen aller Chancen, das Sich-Fallenlassen aus der Situation des Seienden in das Sein zu reduzieren, womit er eine uralte mystische Weisheit in existenzphilosophischer Sprache neu formuliert. „Sich selber lassen! Damit hat man auch alle Dinge gelassen. Ohne Übertreibung: ließe einer ein Königreich, ja die ganze Welt, und behielte *sich,* er hätte gar nichts gelassen!" (Meister Ekkehart). Aber nicht auf das Sich-selber-lassen, sondern auf das *Sich-öffnen* des Ich und das Aufgeben der Ich-Verschlossenheit kommt es an. Wer die aufgibt, der gibt damit das autonome Reden und Denken auf, also auch das dem verschlossenen natürlichen Menschen geläufige Natur- und Geschichtsbild, so daß Natur und Geschichte, die sonst bloße Gegenstände rational-wissenschaftlicher Erkenntnis sind, wieder sprechend werden und es ihm ermöglichen, nicht *über* sie, aber *von* ihnen und vielleicht sogar *mit* ihnen zu sprechen. Er wird dann gerade kein Bedürfnis fühlen, das Schriftzeugnis zu entmythologisieren, um, koste es, was es wolle, sein Geschichtsbild retten zu können und das Kerygma existential zu interpretieren. Vielmehr wird ihm der geforderte existentiale Vollzug die Wahrheit des für die Verschlossenheit Widersinnigen erschließen, und das könnte heißen, daß sich ihm das, was er bisher für „Mythos" hielt, als Wahrheit und das, was er bisher für Wahrheit hielt, als Mythos darstellt.

Selbstverständlich läßt sich nicht an die Stelle der historisch-kritischen nun irgendeine andere, etwa eine „pneumatische" oder sonst spezifisch theologische Methode der Hermeneutik setzen. Eine aufzeigbare Methode kann es hier überhaupt nicht geben, weil jede immer schon einen Maßstab voraussetzen würde und ich keinen Maßstab habe, um das zu messen, an dem ich gemessen bin. Nur in einem sehr bedingten Sinn, nämlich im Hinblick auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen ließe sich eventuell von einer Methode reden. Ich denke da an das

---

aber überhöht und überwunden wird durch die Stufe der Philosophie, durch das Sichwissen *in* Gott, in dem jeder geschichtliche Abstand zur Gegenwart aufgehoben ist.

genaue Gegenteil einer Radikalisierung der historischen Kritik: an eine „Kritik der historischen Vernunft", die für die Welt in der Zeit etwas ähnliches leisten könnte wie die „Kritik der reinen Vernunft" Kants für die Welt im Raum. Aber vielleicht ist eine solche Kritik bis zu ihren letzten Konsequenzen als *rein theoretischer* Akt undurchführbar, weil sie so sehr an den Nerv der Existenz greifen würde, daß ihr Vollzug mit dem Gericht über alle menschliche Autonomie und also mit dem Ende dieses Aeons zusammenfallen müßte.

Dürers „Vier Apostel"[1]

Von Klaus Lankheit

I

Dürers Spätwerk der „Vier Apostel" fehlt in keiner Darstellung der deutschen Kunst. Wir alle kennen die schmalen, hochformatigen Tafeln. Im Innersten getroffen steht der Besucher der Älteren Pinakothek vor den Originalen, – wie gebannt durch die gesammelte Kraft, die von den Gestalten ausströmt. Auf unerklärliche Weise scheint mit dem künstlerischen Eindruck eine sittliche Forderung verknüpft. Nicht ohne Beklemmung vermag der Mensch unserer Tage den ethischen Anspruch dieser Bilder auszuhalten. Als ferne Idealtypen und doch zugleich voll individuellen Lebens stehen die übergroßen Figuren vor dem dunklen Grund, wie Kathedralskulpturen in feierlich schwere, einfarbige Gewänder gehüllt.

Die Tafeln – oft beschrieben – sind in sich und untereinander gegensätzlich komponiert. Fast die ganze Bildbreite füllt jeweils eine ins Profil gedrehte, zur ideellen Mitte gewendete Vordergrundsfigur. Der Rückenkontur schneidet mit dem äußeren Bildrand ab. In der Tiefe wird eine zweite Gestalt sichtbar, Kopf und Schultern dieser Beifigur nehmen die innere obere Ecke des Bildfeldes ein, außer den Füßen ist wenig mehr zu sehen. Dem engen Hochformat entspricht das Vorherrschen der Senkrechten. Durch die Standmotive, vor allem durch den rechtwinklig in die Bildebene gelegten Arm mit dem Buch wird die Vertikale auf beiden Flügeln in gleicher Höhe horizontal unterbrochen. Auch in dem Gegensatz von Profil und von waagerecht gegliedertem

[1] Antrittsvorlesung an der Universität Heidelberg 1952.

Frontalkopf klingen die zwei Hauptrichtungen nochmals an. Der nach außen wirkenden Aktivität in Haltung und Blick der beiden rechten Gestalten sind die abgeklärte Ruhe und die Versenkung in das Wort auf der anderen Seite gegenübergestellt.

Vorn links steht fest doch federnd der jugendliche Johannes. Der lockige Kopf mit der hohen Stirn schaut in das Evangelium. Gelassene Ruhe – betont durch den in warmem Rot gehaltenen Mantel – liegt über dem Ernst der schönen Züge. Paulus – vorn rechts – ist ein Mann zwischen 50 und 60 mit kahlem Schädel und langem Bart. Die Gestalt ragt blockhaft wie ein Fels auf. Ein kritisch hellwaches Auge blickt fixierend unter der gehobenen Braue hervor. Fest hält die Rechte das blanke Schwert. Die metallene Härte des prächtig modellierten Mantels, dessen Farbe sich von dunklen Schatten über grünlich graue Mitteltöne zu kaltem Weiß steigert, unterstreicht das Angespannte der Erscheinung. Markus, der Mann hinter Paulus, steht im Alter zwischen beiden Genannten. Er hält die Schriftrolle seines Evangeliums in der Hand. Man kennt sein Symbol aus der Ikonographie des Mittelalters. Auch Dürer hat ihm wirklich etwas Löwenmäßiges gegeben. Die strahlenden Augen blicken kampfbereit, zwischen den Lippen sieht man die Zähne blitzen. Und schließlich der nach der Sitte der Zeit als Greis gekennzeichnete Petrus mit dem Schlüssel, offenbar als Persönlichkeit der wenigst Bedeutende. Sein sachlicher Blick wirkt fast mißmutig, die niedergeschlagenen Augen scheinen ermüdet. Doch hat er die Geduld des Alters[1].

Die Entstehungsgeschichte der beiden Tafeln ist von der Forschung weitgehend geklärt[2]. Seit langem hatte Dürer eine Kupferstichfolge der

[1] Die künstlerischen Wurzeln dieser zwei Jahre vor Dürers Tode geschaffenen Doppeltafel, auf die im Text nicht eingegangen werden kann, reichen weit zurück. Die Bemühungen um die Klärung des Verhältnisses von Typus und Einzelfall, von gesetzmäßiger Figur und individueller Form, von „Schönheit“ und Charakter haben den Künstler seit langem beschäftigt. Schon in dem Bilde „Christus und die Schriftgelehrten“ von 1506 begegnet man Köpfen, die auf die Apostelköpfe vorausweisen. Doch überwiegt noch die Freude an der zufälligen, interessanten Bildung der menschlichen Physiognomie. Die psychologische Ausdeutung erschöpft sich in der Darstellung äußerlicher Züge. Auch in den zahlreich erhaltenen Studien zum Helleraltar von 1509, dessen tektonische Ordnung ein Ergebnis der Berührung Dürers mit italienischer Formengröße ist, sind ideale Forderung und Naturwahrheit noch nicht im Einklang. „Der Rock ist großartiger als der Mann“, sagt Heinrich Wölfflin von der Zeichnung zum Paulus des Altars (W. 453). Die beiden Apostelköpfe der Uffizien von 1516 erweisen dann die Fähigkeit Dürers, seelische Haltungen mit den Mitteln der Malerei sichtbar zu machen, aber es bleibt bei Ausdrucksstudien. Erst in den „Vier Aposteln“ und den gleichzeitigen späten Bildnissen ist bei größter Einfachheit der Formensprache die Synthese zwischen Idealität und Wirklichkeit erreicht und damit die Harmonie zwischen ästhetischer Form und ethischem Inhalt gewonnen.

[2] Die ältere Literatur aufgeführt im Katalog der Älteren Pinakothek 18. Aufl.

Apostel in Arbeit. Die Zeichnung eines heiligen Philippus von 1523 gehört in den Zusammenhang dieser Reihe (W. 878). Die Publikation des zugehörigen Stiches (B. 46) wurde jedoch infolge einer Planänderung vorerst aufgegeben. Der Meister erhielt offenbar den Auftrag zu einem dreiteiligen Altargemälde. Er verwendete dazu diesen Typus des Philippus und malte den Vorwurf in großem Format auf einen Flügel. Dieser 1523 begonnene Flügel ist die rechte der beiden Aposteltafeln. Auf ihm war ursprünglich somit nur die vordere Figur dargestellt und zwar in Typus und Attribut als heiliger Philippus. Es kann heute nicht mehr ernstlich angezweifelt werden, daß das schmale Hochformat die Tafel als Flügel eines Altarretabels ausweist. Erwin Panofsky vermutet, die wohl ebenfalls 1523 zu datierende Zeichnung eines unbekannten Apostels (W. 877), in dem er Jacobus d. Jg. sieht, sei für das Gegenstück, den linken Flügel des angenommenen Triptychons, vorgesehen gewesen. Derselbe Forscher hält die verschiedenen Fassungen einer Sacra Conversatione, d. h. einer Madonna von Heiligen umgeben, für Entwürfe zu dem Mittelstück des beabsichtigten Dreitafelwerkes (W. 838 f., 855 f.). Der anfängliche Plan hätte also wie folgt ausgesehen: in der Mitte das nicht ausgeführte Marienbild, als linker Flügel die Einzelfigur des heiligen Jacobus (gleichfalls nicht über die zeichnerische Vorstufe hinaus gediehen), als rechter Flügel die heutige rechte Tafel der „Vier Apostel", jedoch ohne die Begleitfigur und ikonographisch den heiligen Philippus zeigend. Dieser Rekonstruktionsvorschlag ist umstritten[1]. Wir können die Frage nach Programm und Aussehen des geplanten Mittelstückes jedoch auf sich beruhen lassen. Denn der Altar wurde nicht vollendet. Abermals erfolgte eine Planänderung.

Die Bürgerschaft Nürnbergs war inzwischen stürmisch zum Luthertum übergegangen, im Frühjahr 1525 sagte sich auch der Rat der Stadt offiziell von der Römischen Kirche los. Es war keine geeignete Zeit für Marienbilder; die Verdienstlichkeit guter Werke, so auch der Stiftung eines Altars, wurde in Zweifel gezogen, ja jede Werkgerechtigkeit als

München 1936, S. 73. – Die neueste Darstellung in: Erwin Panofsky, Albrecht Dürer. Princeton 3. Aufl. 1948; sie bestätigt im wesentlichen die ausführlichen Bemerkungen eines 1930 erschienenen Aufsatzes im Münchner Jahrbuch.

[1] Die Bedenken beziehen sich weniger auf die Zusammenstellung maßstäblich kleinerer Figuren der Mitteltafel mit großfigurigen Darstellungen auf den Seitenblättern; diese Art der Zusammenordnung war durchaus gebräuchlich, vgl. den Paumgärtner Altar! Doch sind die Assistenzfiguren zur Maria mit dem Kinde auf den Zeichnungen der Sacra Conversatione bereits in das Hauptbild selbst aufgenommen. Man möchte deshalb annehmen, die Sacra Conversatione vertrete einen anderen, weniger gebräuchlichen Typus eines Renaissanceretabels: die Einbildtafel, wie sie Dürer im Allerheiligenbild gestaltet hat. Andererseits zeigt auch der Entwurf zum Tucheraltar (W. 508) Heilige nicht nur auf den Flügeln, sondern auch auf dem Mittelblatt neben der Maria mit dem Kinde.

schlechthin widerchristlich verdammt. Der Auftrag für das Dreitafelgemälde wurde hinfällig. Aus religiösen und kirchenpolitischen Gründen – auf die später eingegangen werden muß – beschloß Dürer in diesem Schicksalsjahr 1525, die wohl nahezu fertiggestellte Philippustafel in einem anderen Zusammenhang und zu einem anderen Zweck zu gebrauchen. Wie eine Reihe von Farbspuren und pentimenti beweisen, veränderte er den Philippus in einen Paulus und fügte die zweite Figur, den Markus, hinzu. Gleichzeitig wurde als neues Gegenstück die Tafel mit Johannes und Petrus als einheitliche Komposition entworfen und ausgeführt. Eine Vorzeichnung zum Johannes trägt die Jahreszahl 1525 (W. 873). Längst schon hat man auch beobachtet, daß sich beide Tafeln in der Malweise unterscheiden. Dies erklärt sich eben aus der Tatsache, daß die rechte 1523, die linke aber erst 1525/26 entstanden ist[1]. Als Vorbild solcher Zweifigurenflügel – auch das ist bekannt – dürfte dem Maler das 1488 datierte Altarbild des Giovanni Bellini in der Frarikirche vor Augen gestanden haben, Dürer hat es bei seinem Besuch in Venedig im Original gesehen. Italienischer Tradition gemäß sind die drei Tafeln durch einen reich ornamentierten Aufbau zu einem Triptychon-Retabel zusammengeschlossen. Die Seitenbilder bringen eine ganz ähnliche Anordnung je zweier Figuren, wie sie Dürer gegeben hat. Auch hier tritt die vordere Heiligengestalt beherrschend in Erscheinung, die Beifigur hat sich mit einer zweitrangigen Rolle zu begnügen (Abb. 1).

Mit den vier gemalten „Aposteln“ – die nunmehr ohne Mittelblatt blieben – war Dürers Werk noch nicht vollendet. Unter beide Tafeln ließ der Künstler in seiner eigenen Werkstatt von dem Schreibmeister Neudörfer vier Bibelsprüche malen. Mit diesen Unterschriften schenkte er die Flügel im Herbst 1526 dem Rat seiner Vaterstadt. Dieser stellte sie in der Losungsstube des Rathauses auf, erst im 17. Jahrhundert kamen die Gemälde in die kurfürstlichen Sammlungen nach München[2].

Auf das Problem, ob und wie Dürer in einer zweiten Bedeutungsreihe

---

[1] Zur Stützung seiner These hat Panofsky ein interessantes Experiment unternommen. Er ließ auf Abbildungen der Tafeln die Beifiguren wegretuschieren und teilte die Bilder durch eine Mittelsenkrechte in zwei Hälften. Gibt man dem „Paulus“ nun den Kreuzesstab, das Attribut des Philippus, zurück, so füllt die Gestalt praktisch die gesamte Bildfläche. Beim Johannes hingegen sind beide Hälften nicht ausponderiert, rechts von ihm bleibt ein leerer Raum, der nach einer Füllung verlangt. Mit anderen Worten: die Paulustafel war ursprünglich als Einzelkomposition geplant, die Johannestafel dagegen sogleich auf zwei Figuren hin angelegt.

[2] Nach Fertigstellung und Ablieferung der Aposteltafeln wurde die Jahreszahl des zurückgestellten Philippusstiches (B. 46) korrigiert. Da Dürer die Gemäldefassung des Philippus in einen Paulus verwandelt hatte, konnte der Philippus als Stich doch noch hinausgehen, nur mußte die Datierung von 1523 in 1526 umgeändert werden.

auf diesen Tafeln die vier Temperamente dargestellt hat (es ist quellenmäßig gut verbürgt), kann in dieser Stunde nicht eingegangen werden. Jedoch besteht kein Zweifel darüber, daß die eigentliche Bedeutung und der endgültige Wert der Flügel auch für den Künstler selbst in einem anderen geistigen Bereich zu suchen sind als in einer Darstellung der menschlichen „Komplexionen"[1].

Die wahren Hintergründe dieser Bekenntnisbilder werden durch die Unterschriften aufgedeckt[2]. „Alle weltliche regenten jn disen ferlichen zeitten" – heißt es da – „Nemen billich acht, das sie nit fur das göttlich wort menschliche verfuerung annemen. Dann Gott wil nit Zu seinem wort gethon, noch dannen genommen haben. Darauf horent dise trefflichen vier menner Petrum Johannem Paulum und Marcum Ire warnung." Und dann folgen – in dem kraftvollen Deutsch von Luthers Septemberbibel – Worte aus dem 2. Petrusbrief, aus dem 1. Johannesbrief, aus dem 2. Brief des Paulus an Thimotheus und aus dem Evangelium des Markus. Sie beziehen sich auf „falsche prophetten" und „ver-

[1] Die Nachricht geht auf Neudörfer selbst zurück. Für denjenigen, der sich in die Geistesgeschichte der Renaissance vertieft hat, ist diese zweite Bedeutungsreihe der Gestalten nicht verwunderlich. Dürer hat mit der Erweiterung seines Programms „die Bildidee in den Bereich jener tetradischen Systematik emporgehoben, die seit dem klassischen Altertum die Winde und die Raumdimensionen, die Jahreszeiten und die Lebensalter, die Elemente des Universums und die 'Humores' des menschlichen Körpers beherrscht hatte" (Panofsky). – Auch in dieser Übertragung der Komplexionen auf neutestamentliche Gestalten liegt – worauf mich Prof. G. F. Hartlaub aufmerksam macht – ein Element der Säkularisierung. Wie neuere Forschungen ergeben haben, wurden im christlichen Mittelalter die Temperamente im negativen Sinne den Lastern, bzw. Todsünden zugeordnet. Erst seit dem Ende des 15. Jahrhunderts beginnt eine Würdigung der Temperamente im positiven Sinne. Aus der Tatsache, daß Melanchthons Commentarius de anima ein ganzes Kapitel über die quattuor complexiones enthält, ist zu ersehen, daß diese Vorstellungen auch innerhalb der protestantischen Kreise geläufig waren. Über dieses gesamte Problem siehe das demnächst erscheinende Werk: Fritz Saxl-Erwin Panofsky-Raymond Klibansky, Saturn and Melancholy. Studies in the History of Religion, Natural Philosophy and Art (Publikation des Warburg Institute London). –

Wie die Unterschriften jedoch beweisen, lag die eigentliche Bedeutung der Bilder für Dürer in der Darstellung der Repräsentanten des göttlichen Wortes.

Man hat noch nie die höchst merkwürdige Tatsache erwähnt, daß Neudörfer, der die Unterschriften eigenhändig geschrieben und somit über Dürers Absicht genau Bescheid gewußt hat, zwanzig Jahre später bei Abfassung seiner Nachrichten den wahren Sachverhalt ausdrücklich *verschweigt*. Er spricht lediglich von den „vier Bildern . . . darin man eigentlich einen Sanguinicum, Colericum, Phlegmaticum und Melancholicum erkennen mag". Die Namen Paulus, Johannes, Markus und Petrus werden nicht genannt, es wird auch kein Hinweis auf die Bedeutung der Unterschriften gegeben. Vielleicht liegt die Erklärung darin, daß Neudörfers Nachrichten 1546 erschienen: während des Schmalkaldischen Krieges und ein Jahr vor der Niederlage der Protestanten bei Mühlberg. Damals schien es wohl angebracht, alle auf die Reformation bezüglichen Dinge zu verschleiern.

[2] Die Klärung dieses Problems ist von H. Merz und abschließend von E. Heidrich geleistet worden. Siehe Literaturangaben im Katalog der Älteren Pinakothek!

derbliche seckten“, auf „yetlichen Geist, der da nicht bekennet, das Jhesus Christus ist komĕ in das flaisch“ und auf die „schrifftgelertten Die . . . sitzen gern obenan in den Schulen vnd vber tisch“. Darum also sind diese „trefflichen vier Männer“ zusammengestellt, weil sie von den falschen Propheten geweissagt und diese am kräftigsten bekämpft haben[1]. Nicht etwa gegen die Römische Kirche – das haben Merz und Heidrich nachgewiesen –, sondern gegen die Feinde im eigenen Lager ist Dürers Warnung gerichtet. Gerade in Nürnberg waren die Wogen des Aufruhrs und der Sektiererei hoch aufgebrandet und hatten Gesetz und Ordnung aufzulösen gedroht. Mit den „Schriftgelehrten“ ist der ehemalige Rektor von St. Sebald, Hans Denk, angegriffen. Er war der Mittelpunkt der sektiererischen Bewegung gewesen, hatte Zweifel an der Göttlichkeit Christi ausgesprochen und die Autorität der Bibel zugunsten des „inneren Wortes“ untergraben. Zu seinen Gesinnungsgenossen hatten die drei „gottlosen Maler“ gehört, die Brüder Hans Sebald und Barthel Behaim und Georg Pencz, – Dürers eigene Schüler. Allen vieren war im Januar 1525 der Prozeß gemacht worden. Sie seien darauf ausgegangen – so hatte es geheißen –, „die heilige göttliche Schrift . . . wieder unter die Bank zu stoßen“. Die Verfälschung der Lehre Luthers ins Spiritualistische und Sozialpolitische mußte nach Meinung der Ankläger zu „Blutvergießen und Zerstörung bürgerlichen Friedens“ führen. Denk und die Maler wurden ausgewiesen. Dieser Prozeß ist Dürer sicher ganz besonders nahegegangen, er ist wohl der Ausgangspunkt für die „Vier Apostel“ gewesen. Vielleicht war der Anlaß zuerst nur „der Wunsch einer öffentlichen Rechtfertigung gegenüber heimlichen Anklagen“, Dürer könne auf Seiten seiner ehemaligen Schüler stehen. Doch das Persönliche bestimmt nicht den endgültigen Charakter des Werkes und das Ziel Dürers. Aus dem besonderen Anlaß ist ein Bekenntnis von allgemeiner Gültigkeit geworden. In den Zeiten äußerster Gefährdung hat der Künstler „die machtvollen Verkünder und Zeugen des reinen biblischen Worts“ aufgerichtet. In diesem Glaubenskampfe stehen Paulus und Johannes in vorderster Reihe. Paulus, für den Protestantismus der Apostel des sola fide, war am schärfsten gegen die Sünden der urchristlichen Gemeinden aufgetreten. In der Kunst war er bisher stets mit Petrus zusammengestellt worden. Dürer hat ihm Johannes zum Gegenpart gegeben. Johannes war der Lieblingsjünger Christi und damit Luthers, er steht hier als der „Vorkämpfer der Gottheit Christi gegen die täuferischen Christusleugner“.

[1] Der Titel „Vier Apostel“ ist bekanntlich nicht richtig. Der Evangelist Markus gehört nicht zu den Aposteln. Die vier Dargestellten wären genauer als „Männer des Neuen Testamentes“ zu bezeichnen.

Dies sind in kurzen Zügen die kunsthistorische Bedeutung der Tafeln, die Entstehungsgeschichte und der religionsgeschichtliche Gehalt, soweit sie von der Forschung geklärt worden sind. Die künstlerische Summe des Lebenswerkes Dürers ist zugleich als religiöses Bekenntnis zu werten. Der Künstler hat in einem Augenblick höchster Gefahr, als das Fundament des christlichen Glaubens und der bürgerlichen Kultur durch Kräfte des Umsturzes bedroht war, aktiv in das Leben seiner Heimat eingegriffen. Er tat es, indem er sein Hauptwerk, „darauf er mehr Fleiss denn auf ander Gemäl gelegt habe", gleichsam in der Herzkammer der Stadt als Mahnmal aufrichtete.

II

Man müßte – so meine ich – die geschichtliche Stellung der „Vier Apostel" noch schärfer zu bestimmen versuchen. Zweierlei scheint bisher nicht genügend berücksichtigt zu sein: die Bedeutung des *Formates* und die Bedeutung der *Unterschriften*. Lange Zeit ist das Format nicht anders als ästhetisch gewertet worden. Obwohl es doch ein eminent formales Bildelement ist, hat gerade die alte formgeschichtliche Richtung der Kunstwissenschaft über den Sinngehalt des Formates hinweggesehen. In Heinrich Wölfflins klassischem Dürerbuch findet sich lediglich in einer Fußnote der Satz: „Ob jemals eine Mitteltafel im Plan lag, wissen wir nicht, doch ist die Anordnung der Figuren durchaus flügelmäßig." Folgerungen werden aus dieser Überlegung nicht gezogen. Der Katalog der Älteren Pinakothek berührt diese Frage nicht. Selbst Panofsky, der unseres Erachtens der Entstehungsgeschichte des Gemäldes am gründlichsten nachgegangen ist und sicher mit Recht die ursprüngliche Bestimmung der Philippustafel als Flügel eines Altarbildes betont, begnügt sich mit einer Rekonstruierung des vermutlichen äußeren Ablaufes der Vorgänge, mit einer Feststellung der ikonographischen Veränderungen und ihrer Ursachen. Und Ernst Heidrich, dem das Verdienst zukommt, diese religionsgeschichtlichen Hintergründe endgültig geklärt zu haben, weist ausdrücklich Thausings alte Hypothese zurück, daß Dürer an Flügelbilder eines geplanten Altars des Jüngsten Gerichts gedacht habe. Für unseren Gedankengang mag es schließlich gleichgültig sein, ob die Tafeln tatsächlich als Flügel eines Altars oder nur nach Analogie von Altarflügeln gestaltet wurden. Der formale Befund ist in jedem Falle der: zwei Gemälde, als Gegenstücke komponiert, geben sich durch Format und Darstellungsinhalt als Seitenblätter eines Triptychons zu erkennen. Sie sind auf eine ideelle Mitte bezogen. Ich habe sie darum einmal so auseinandergerückt, wie sie im Zusammenhang

eines Dreitafelwerkes stehen müßten, und glaube, das Experiment dürfte für den historisch denkenden Betrachter beweiskräftig sein (Abb. 2)[1].

Auch das Bellini-Vorbild macht unmißverständlich deutlich, daß zwei Tafeln von der Art der „Vier Apostel“ nach einer Mitteltafel verlangen. Die Innenwendung der Heiligen wird im anderen Falle sinnlos. Mögen uns modernen Menschen die Verhältnisse der beiden Apostel-Gemälde befriedigen, mögen die Flügel in die Zeitlosigkeit großer Kunstwerke entrückt sein, – mindestens für die konkrete Vorstellung der damaligen Zeit waren die schmalen Hochformate, die derart mit heiligen Gestalten bemalt waren, mit dem Nimbus sakraler Weihe umkleidet; allein das Format begründete einen religiösen, ja kultischen Anspruch. Ein Beschauer des frühen 16. Jahrhunderts *konnte* die Aposteltafeln nur als Teil eines unvollständigen „Kultbildes“ empfinden. Was heißt das?

Zur Beantwortung dieser Frage muß man sich die Bedeutung eines Bildes, insbesondere eines Altarbildes, im Mittelalter klarmachen. Eine „Kreuzabnahme“ vom sogenannten „Meister des Marienlebens“ aus dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts mag als Beispiel für viele ähnliche Gemälde gelten[2]. In der Mittelachse der hochformatigen Tafel sehen wir das leere Kreuz von Golgatha. Maria, von dem Lieblingsjünger des Herrn gestützt, sitzt am Fuße des Kreuzes; die Hände vor der Brust gefaltet, betet sie den Heiland an. Dieser wird von zwei Männern in Zeittracht behutsam getragen. Im Vordergrund links kniet der Stifter des Altarbildes, er hat den herabfallenden Arm Christi ergriffen und wird von Andreas dem Herrn empfohlen. Rechts am Rande steht der hl. Thomas. Die Bezeichnung „Kreuzabnahme“ ist einer der üblichen Katalogtitel, die den Zugang zu solchen Bildern eher versperren. Die beiden Heiligen, die auf dem Gemälde dargestellt sind, waren ja bei dem historischen Ereignis der Kreuzabnahme, wie es in den Evangelien berichtet wird, nicht zugegen. Der Stifter des 15. Jahrhunderts faßt gar Christi Hand. Besonders aber fällt die merkwürdige Haltung des Toten auf. In völlig naturwidriger Weise ist sein Körper in die Bildfläche gedreht, damit wir ihn möglichst gut sehen können. Und Joseph von Arimathia, der reich gekleidete Bürger vorn rechts, blickt überhaupt nicht

[1] Die Rekonstruktionszeichnung gibt also – das sei ausdrücklich betont – weder einen tatsächlichen noch einen geplanten Zustand wieder (denn als Dürer an ein Dreitafelwerk dachte, waren nur je eine Gestalt seitlich vorgesehen), sondern soll lediglich die vorgebrachte These visuell stützen. Ich verdanke die Zeichnung der Hilfe des stud. phil. Peter Anselm Riedl.

[2] Wallraf-Richartz-Museums I. Die Gemälde der altdeutschen Meister. 1939 Nr. 136. – Alfred Stange, Deutsche Malerei der Gotik V. München Berlin 1952, Nr. 65. – Den Hinweis auf das Beispielhafte gerade dieses Bildes verdanke ich einem Gespräch mit Wolfgang Braunfels.

auf die Tätigkeit seiner Hände, sondern auf uns, als wolle er den Gläubigen den Leib Christi bringen. Und das ist wirklich der Sinn dieser Darstellung. Vergessen wir nicht: das Bild gehört auf einen Altar. In der geweihten Hostie, die auf der Mensa liegt, ist Christus nicht nur sinnbildlich, sondern ganz real gegenwärtig. Das Gemälde ist der sichtbare Hinweis, ist „Zeichen" für die unsichtbare Anwesenheit des Herrn. Ein autonomes Kunstwerk kennt das Mittelalter nicht. Erst durch die Verbindung mit der konkreten Realität der Hostie erhält unser Bild Sinn und Wirkungskraft. Joseph von Arimathia reicht den Gläubigen beim Meßopfer realiter den Leib Christi. Damit ist das Bild, mögen es die Theologen noch so heftig abgestritten haben, für den einfachen Gläubigen aber zugleich Unterpfand für Gottes Gegenwart[1].

In ähnlichem Sinne sind die anderen mittelalterlichen Retabel auszulegen. Ob Christus auf dem Schoß der Maria oder ob der Gekreuzigte dargestellt ist, stets ist das Bild ein symbolisches „Zeichen" und veranschaulicht eine unsichtbare Realität. Es ist Hinweis auf das Mysterium des Opfertodes Christi; das erlösende Blut des Heilandes ist nach der Transsubstantiation gegenwärtig. Die auf dem Gemälde und damit bei der Wandlung anwesenden Heiligen – durch den Nimbus und die Attribute ihres Martyriums als himmlische Wesen gekennzeichnet – vereinen sich als Vorbeter und Fürbitter mit der anbetenden Gemeinde.

Äußerlich hatte sich für das christliche Kultbild[2] ein vorherrschender Typus ausgebildet. Weitaus die meisten spätmittelalterlichen Retabel waren Dreitafelbilder. Südlich der Alpen wurde das sogenannte Triptychon im engeren Sinne bevorzugt, es zeigt ein breites Mittelbild und zwei schmale Seitentafeln fest verbunden. Der Bellini-Altar ist ein Beispiel dafür. Nördlich der Alpen setzte sich der Flügelaltar durch, d. h. das ganz oder teilweise gemalte oder geschnitzte Triptychon mit beweglichen Flügeln. Hunderte von Beispielen sind heute noch erhalten. Auch die besprochene Tafel vom Meister des Marienlebens ist nur das Mittelblatt eines dreiteiligen Flügelretabels[3]. Von der Entstehungsge-

[1] Siehe: Dagobert Frey, Der Realitätscharakter des Kunstwerkes. In: Festschrift Wölfflin. Dresden 1935, S. 30 ff. Erweitert abgedruckt in: Kunstwissenschaftliche Grundfragen . . . Wien 1946, S. 107 ff. – Ferner: Hubert Schrade, Schicksal und Notwendigkeit der Kunst. Leipzig 1936, S. 61 f. – Karlstadts Schrift „Von Abtuhung der Bilder" (1522), in der gegen die „geschnitzten und gemalten Ölgötzen auf den Altären" vorgegangen wird, wirft ein grelles Licht auf die damalige Bilderpraxis (vgl.: H. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt I. Leipzig 1905, S. 386 ff.).

[2] Der Ausdruck „christliches Kultbild" wird hier gebraucht unbeschadet der Frage, wie weit der Begriff „Kultbild" für das Christentum überhaupt zutreffend ist.

[3] Dabei bildet dieses Werk eine gewisse Ausnahme. Die Flügel sind zum Gedächtnis zweier Neffen des Stifters etwa ein Jahrzehnt später hinzugefügt. Es

schichte, den Unterschieden beider Gruppen oder dem besonderen Sinn der Drehbarkeit der Flügel dürfen wir an dieser Stelle absehen. Bei allen liturgischen oder künstlerischen Sonderentwicklungen ist das Verbindende doch stärker als das Trennende: Triptychon und Flügelretabel sind dreiteilig, die schmalen Seitenteile auf eine Mitte bezogen, die Flügel – inhaltlich die Fortsetzung des Mittelbildes – erst im übergeordneten Verband lebensfähig. Fast alle größeren (doch auch kleinformatige) Tafelbilder des Mittelalters, die heute isoliert in den Museen hängen, waren ursprünglich Teil eines Dreitafelwerkes.

Noch Dürer stand fest in der Tradition, als er seine Flügelretabel schuf, etwa den Paumgärtner-Altar von 1503 oder den Entwurf zum Tucheraltar von 1511 (W. 508). Es ist für uns selbstverständlich, die Heiligen der Seitentafeln in Beziehung zu dem Mittelbilde zu sehen. Denn auch diese Darstellungen gehören noch in die Reihe jener kultischen Bilder, die im Mittelstück die Anweisung auf den gegenwärtigen Christus geben, deren Flügelfiguren der heiligen Handlung assistieren und sich als Vorbeter und Fürbitter mit der Gemeinde vereinen.

Was bedeutet dieses festgeprägte Dreitafelschema für unser Problem? Es besagt: Auch das Format der „Vier Apostel“ ist durch das Format eines Mittelblattes festgelegt worden. Wir müssen die beiden Tafeln in die Tradition dieser unübersehbaren Reihe von Retabelflügeln stellen. Allein ihr Bildformat weist ihnen diesen geschichtlichen Ort zu. Die schmalen, hochgestreckten Abmessungen waren durch die Funktion im Kultus geheiligt, sie waren eine „symbolische“ Form geworden. Darum gehören diese Tafeln ästhetisch wie ideell in den Zusammenhang eines Dreitafelwerkes. *Sie sind formalgeschichtlich gesehen Altarflügel ohne Mitte.* Ihnen fehlt, was allen ihren Vorgängern eigen ist: das Zentrum, auf das sie sinnvoll bezogen wären. Diese Fragmente dennoch den Zeitgenossen zu übergeben, war ein unerhörtes Wagnis. Was Dürer als Künstler und noch mehr als Menschen den Mut dazu gab, soll ein zweiter Gedankengang zu klären versuchen.

Er muß dem Wesen der *Unterschriften* nachgehen. Haben wir zuvor das Format, einen scheinbar rein formalen Tatbestand, auf seine inhaltliche Bedeutung untersucht, so soll nun umgekehrt die Wortunterschrift, eine scheinbar rein inhaltliche Aussage, auf ihre formale Bedeutung hin, d. h. ihre kompositionelle Bedeutung innerhalb des Bildganzen, befragt werden. Es ist merkwürdig, wie wenig die Unterschriften

---

darf aber vermutet werden, daß das Retabel von Anfang an dreiteilig gewesen ist und vorher andere Flügel oder Flügelbilder gehabt hat. Gerade daß die späteren Gedächtnisbilder für die Neffen an das bereits vorhandene Mittelstück angefügt worden sind, beweist, daß sie als selbständige Flügel nicht lebensfähig waren.

Element des Bildes gewürdigt worden sind. In den populären Darstellungen ohnehin, ja in Wölfflins Buch, bei Heidrich, selbst bei Panofsky sind die Flügel ohne Unterschriften abgebildet[1]. Dem Vertreter der älteren formgeschichtlichen Richtung unseres Faches waren die Bibelzitate eher eine Verlegenheit, denn „rein künstlerisch" (so nennt man es wohl) läßt sich mit ihnen nichts anfangen. Demjenigen aber, der nach dem Gehalt der Bilder fragte, waren sie lediglich ein willkommenes Mittel zur religionsgeschichtlichen Erklärung der Flügel. In Wirklichkeit sind jedoch nicht die Bilder das Primäre, zu denen der Maler einen erklärenden oder ergänzenden Text hinzugefügt hätte (wie etwa bei dem Spruchband des Engels auf einer Verkündigungs-Darstellung); dem Entstehungsprozeß der Gemälde nach, so wie sie heute vor uns stehen, sind vielmehr die Worte der Schrift Ausgangspunkt der malerischen Gestaltung. *Sie* haben den Künstler zu dem neuen Darstellungsinhalt inspiriert. Wenn auch faktisch die Unterschriften als letztes gemalt worden sind, so waren sie in der Idee doch die treibende Kraft des Werkes. Dürer hat zu einem nach außerkünstlerischen Maßstäben gewählten Text die bildlichen Repräsentanten dieser Worte gemalt. Und Dürer selbst hat Gestalten und Unterschriften in *einem* Rahmen vereinigt, damit aber Bild und Wort als Einheit betrachtet. Mag diese Zusammenstellung von monumentalisierten Figuren und kleinteiliger Kalligraphie unserer Vorstellung von „klassischer" Kunst auch nicht entsprechen[2]. Da sich die Kunstgeschichte ihrem Wesen nach mit den sichtbaren Äußerungen eines Künstlers zu beschäftigen hat, aber mit der sichtbaren *Ganzheit* eines künstlerischen Werkes, müssen wir auch

[1] Die Unterschriften wurden 1627 auf Befehl des Kurfürsten Maximilian I. von den Originalen abgenommen (weil als ketzerisch empfunden!) und, mit den Kopien J. G. Fischers vereinigt, nach Nürnberg zurückgesandt. Erst 1922 konnten die Unterschriften und die alten Rahmen wieder mit den Originalen vereinigt werden. Doch ist die Tatsache der getrennten Aufbewahrung keine genügende Erklärung für die Verleugnung der Ganzheit des Werkes durch die meisten Abbildungen. Es ist ja durchaus üblich, getrennte Teile eines künstlerischen Werkes, die sich isoliert in verschiedenen Sammlungen befinden, bei einer kunstgeschichtlichen Wertung des Werkes zusammenzusehen.

Für die Klärung der Entstehungsgeschichte der Bilder wäre die Frage wichtig, ob Bild-Tafeln und Unterschrift-Tafeln ursprünglich aus *einem* Stück waren, ob mithin die als Altarflügel gedachte Erstfassung der Bilder bereits die jetzige Höhe hatte. Hiervon hätte sich gegebenenfalls die weitere Frage anzuschließen, was ursprünglich an Stelle der biblischen Unterschriften gemalt gewesen wäre. Vgl. die Bemerkungen Panofskys im Münchner Jahrbuch 1930! Nach Mitteilung der Direktion der Bayer. Staatsgemäldesammlungen müsse das Protokoll über die Wiedervereinigung der Unterschrift-Tafeln mit den Bild-Tafeln zu den Kriegsverlusten gezählt werden. Eine neuerliche Besichtigung der Gemälde habe keine Klarheit über diese Frage gebracht.

[2] Dazu: Carl Neumann, Die vier Apostel von A. Dürer in ihrer ursprünglichen Gestalt. In: Zeitschrift für deutsche Bildung 1930, S. 450 ff.

Abb. 1

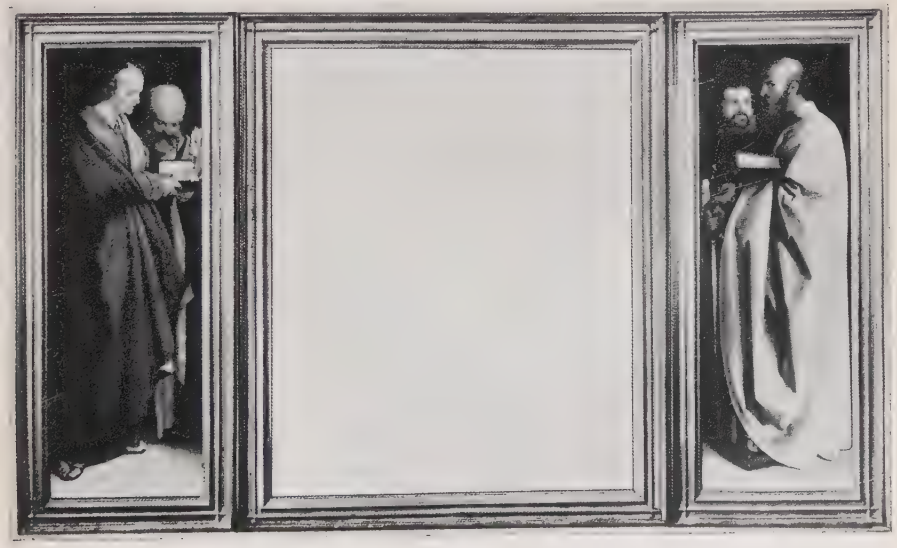

Abb. 2

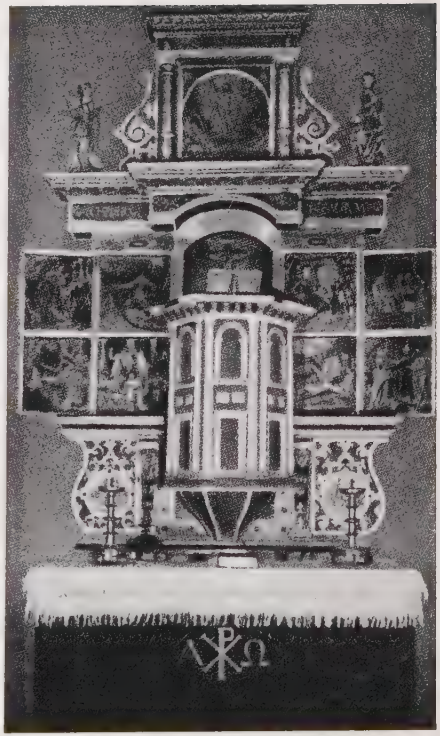

Abb. 3

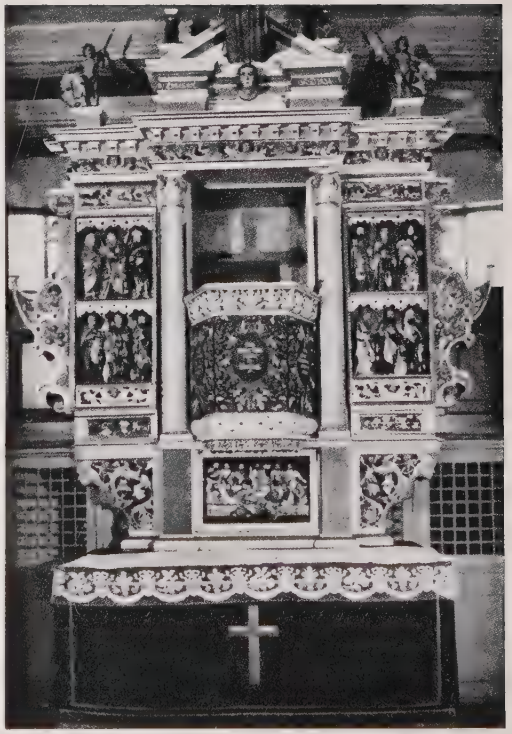

Abb. 4

die Unterschriften kunstgeschichtlich, d. h. hier: als formales Bildelement, werten. Es ist eine Verfälschung des Gegebenen, die von Dürer gewollte kompositionelle Ganzheit der Flügel zu verleugnen und die Apostelbilder ohne die Unterschriften zu behandeln[1].

Die von Dürer vorgenommene Art der Koppelung von Wort und Bild ist durchaus neuartig. Zwar trägt auch das Retabel des Kölner Meisters am unteren Bildrand eine Beschriftung. Die Anordnung unterhalb der Darstellung ist äußerlich derjenigen der Apostelbilder sehr ähnlich. Dennoch sind die Unterschiede schwerwiegend. Einmal ist die Schrift auf dem Werk des ausgehenden 15. Jahrhunderts außerhalb des Bildfeldes, auf dem äußeren Rahmen angebracht, werden Bild und Schrift also nicht als Einheit aufgefaßt. Zweitens aber ist der Sinn der Worte ein völlig anderer. Die Kölner Beschriftung könnte man eine „Stiftersignatur“ nennen, sie gibt über die Persönlichkeit des Stifters Auskunft und endet mit den Worten: „Sit anima eius commendata piis transeuntium orationibus Amen“. Die Worte hängen mit dem Inhalt der bildlichen Darstellung nur mittelbar zusammen. Sie sind dem Entstehungsprozeß des Werkes nach von sekundärer Bedeutung und wahrscheinlich sogar erst ein Jahrzehnt später hinzugefügt worden.

Eine Ableitung der Unterschriften Dürers von solchen mittelalterlichen „Dedikationsleisten“ ist unmöglich. Bei jenen war das Bild, genauer gesagt: die Stiftung des Bildes, Ursache und Begründung der Worte; bei Dürer sind die Worte, und zwar objektiv gültige Worte der göttlichen Offenbarung, Anlaß der bildlichen Darstellung. Wie sehr dies der Fall ist, geht aus einer weiteren Überlegung hervor. Die „vier trefflichen Männer“ (wie Dürer sie nennt) sind erstmals in der bildenden Kunst derart zusammengestellt. Diese Auswahl von Johannes, Paulus, Markus und Petrus gibt es vorher – soweit ich sehe – nicht. Es liegt hier eine ikonographische Neuschöpfung Dürers vor. Sie ist ad hoc erfolgt. Anlaß dazu war eben die bereits erfolgte Auswahl der vier Schriftquellen, als deren Repräsentanten diese Männer auftreten sollten.

Fassen wir als vorläufiges Ergebnis unserer Untersuchung zusammen:

1. Dürers Apostelbilder sind – *formal* gesehen – Altarflügel ohne Mitte. Da das Mittelstück stets den eigentlichen Sinngehalt eines Dreitafel-

[1] Freilich merkt man dieser Zusammenstellung von Bild und Wort die durch die Entstehungsgeschichte bedingte Notlösung an. Der Maler hat – wie wir wissen – eine bereits vorhandene Tafel mit ursprünglich anderem Darstellungsprogramm benutzt. Der Kompromiß ist besonders spürbar beim Vergleich mit den hohen Leistungen der mittelalterlichen Tradition, das „Wort als Bild“ zu gebrauchen, und beim Vergleich mit Dürers eigenen Leistungen in der Graphik (vgl. den „Kleinen Kardinal“ B. 102, und das Wappen P. 210), denen von Anfang an ein Gesamt-Entwurf zugrunde lag.

werkes ausmacht, sind die isolierten Flügel – *ideell* gesehen – sinn*leer*. Ihre Entstehung ohne eine „Mitte" aber wäre sinn*los* gewesen und daher für das beginnende 16. Jahrhundert nicht vorstellbar.

2. Dürers Apostelflügel unterscheiden sich von allen ihren Vorbildern und Vorgängern in der Kunst durch die Unterschriften. Der Wille, diese Worte der Heiligen Schrift öffentlich zu bekennen, ist die eigentliche Veranlassung zur Entstehung der bildlichen Darstellung der „Vier Apostel". Dürer selbst hat die Texte als formales Bildelement in den Rahmen einbezogen. Aus 1. und 2. resultiert:

3. Dürers Bildern fehlt das Mittelstück, das allen ähnlichen Tafeln der Zeit eigen ist; sie tragen die Unterschriften, die allen ähnlichen Flügeln der Zeit fehlen. Auch Dürers Bekenntnisbild ist gleichsam *dreiteilig*. War aber der liturgische Sinn des Mittelblattes Ursache der Entstehung jedes spätgotischen Dreitafelwerkes, so sind hingegen die Worte der Bibel Anlaß zur Entstehung der Dürerschen Flügel. *Die Unterschriften sind ideell an die Stelle des Mittelstückes getreten. Das geschriebene Wort hat das bildhafte „Zeichen" abgelöst.*

III

Haben wir die geschichtliche Stellung der Aposteltafeln dergestalt nach rückwärts abgegrenzt, so wird man zwangsläufig das Zukunftweisende des Werkes erkennen. Dürers Doppeltafel schließt nicht nur die lange Reihe der kultischen Flügelretabel ab, sie steht zugleich am Beginn eines neuen Weges. Die Ablösung des „Zeichens" durch das Wort, die sich in diesem Werk eines Malers anbahnt, äußert sich in denselben Entscheidungsjahren in der Kirchengeschichte als Umdeutung des Sakramentes und als Wendung von der Messe zur Predigt. Das göttliche Wort wird zum Kernstück des reformatorischen Glaubens, die Verkündigung dieses Wortes rückt in den Mittelpunkt des Gottesdienstes. Ein früher protestantischer Altartypus läßt die zentrale Geltung des Evangeliums in einem merkwürdigen Kompromiß sichtbar werden[1]. Statt des bildhaften „Zeichens" sind hier Bibelstellen gerahmt und als eine sozusagen „gemalte Predigt" an den Platz des Retabels auf den Abendmahlstisch gestellt. Das gezeigte Beispiel ist dem skandinavischen Bereich entnommen, doch gibt es auch etwa in Dinkelsbühl ein ausschließlich Beschriftung tragendes Retabel aus dem Jahre 1537[2].

[1] Monica Rydbeck, Ein Altarschrein von frühem protestantischem Typus aus der Kirche von Balkåkra in Schonen und seine einheimischen Stilverwandten (schwedisch mit deutschem Resumé). In: Bulletin de la Societé Royale des lettres de Lund. 1936/37, VII. Fig. 6!

[2] Abb. in: Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte I, Sp. 564.

Auf den Seitenteilen stehen die Zehn Gebote. In der Mitte lesen wir die Einsetzungsworte. Es ist gleichsam eine Riesenbibel auf dem Tisch aufgeschlagen. „Das Wort muß das Element zum Sakrament machen“ – so heißt es in Luthers Großem Katechismus. Es bedarf keiner längeren Überlegung, daß diesem Retabeltypus keine Zukunft beschieden war. So rein dieser das protestantische Schriftprinzip verkörperte, so ungeeignet war er für die Verkündigung des Evangeliums an eine große Gemeinde. Das geschriebene Wort wurde deshalb bald durch das gesprochene Wort ersetzt. Die *Kanzel* wurde zum Retabel. Sie rückte von der architektonisch untergeordneten Stelle an einem Langhauspfeiler in den Blickpunkt der Gläubigen unmittelbar über dem Abendmahlstisch. Es entstand der Kanzelaltar. Seine Frühform ist wiederum überaus aufschlußreich für unser Thema. Die ersten Kanzelaltäre werden auf eine eigenartige Weise errichtet. Aus einem spätmittelalterlichen Flügelretabel wird das Mittelstück herausgebrochen, dort hinein der Kanzelkorb gestellt. Das Beispiel aus Berneuchen in der Neumark sei für viele ähnliche Fälle des späten 16. und des 17. Jahrhunderts gezeigt (Abb. 3)[1]. Man erkennt noch die gemalten Doppelflügel des vorreformatorischen Retabels, die Mitte jedoch ist – freilich reichlich unorganisch – durch den Kanzelkorb ersetzt. Während des Gottesdienstes wird das Wort der Verkündigung durch bildhafte Flügel gerahmt. *Hatte Dürer das Mittelblatt des spätgotischen Kultbildes aufgegeben und an seine Stelle ideell das Wort gesetzt, so ist hier das fertige Mittelblatt herausgenommen und das „Wort“ nun realiter zur Mitte geworden.* Von einem ästhetisierenden Standpunkt aus muß diese gewaltsame Umformung, diese Zerschlagung eines einheitlichen Werkes barbarisch erscheinen. Doch: die sogenannte rein künstlerische Betrachtungsweise ist eine Fiktion des 19. Jahrhunderts. Diesen Menschen des 16. Jahrhunderts ging es um Leben oder Verdammnis, um ewiges Heil oder ewiges Unheil. Ihnen brannten die Sohlen unter den Füßen. Künstlerisches Empfinden, auch wenn es vorhanden gewesen wäre, war hierbei völlig nebensächlich.

Die Entwicklung des Kanzelaltars sah eine immer engere Verschmel-

[1] Inv. Brandenburg VII, 3: Landsberg (Warthe), Abb. 111. Weitere Beispiele bei: Alfred Wiesenhütter, Protestantischer Kirchenbau des Ostens in Geschichte und Gegenwart. Leipzig 1936, S. 200 f. und bei: Ulrich Gertz, Die Bedeutung der Malerei für die Evangeliumsverkündigung in der evangelischen Kirche des XVI. Jahrhunderts. Phil. Diss. Heidelberg 1936, S. 23. – Da fast alle mir bekannten Beispiele im Osten liegen und die Bildarchive meist vernichtet sind, waren gute Abbildungen nicht zu beschaffen. Darunter leidet auch Abb. 3. Auf folgende in den Inventarbänden abgebildete Kanzelaltäre, die auf die geschilderte Art zusammengesetzt sind, sei besonders hingewiesen: Inv. Brandenburg I, 1, Abb. 182; Inv. Mecklenburg-Schwerin IV, Abb. 150; Inv. Ostpreußen V, Abb. 43.

zung von Tisch und Kanzelkorb. Dieser ebenfalls aus der Neumark stammende geschnitzte Altar ist schon weit geschickter zusammengesetzt (Abb. 4)[1]. Wenigstens ein Beispiel des 18. Jahrhunderts – aus Königsberg in Preußen – mag die reife Form des Kanzelaltars zeigen. Nunmehr liegt ein einheitlicher Entwurf zugrunde. Die organische Verbindung von Abendmahlstisch und Kanzel macht die echt lutherische Zweipoligkeit von Wort und Sakrament sinnfällig, die Bildlosigkeit aber deutet auf den gänzlich gewandelten Gehalt des Altarsakramentes[2].

Blicken wir auf unseren Ausgangspunkt zurück! Dürers Apostelflügel beschließen die Reihe der mittelalterlichen Altarbilder und eröffnen die Reihe der protestantischen Kanzelaltäre. Die Formulierung dieser These ist bewußt überspitzt, sie maßt sich auch nicht an, die großartige künstlerische Leistung Dürers zu deuten, dennoch enthält sie – so hoffe ich – mehr als einen richtigen Kern. Dürer wollte zwar keinen Altar in eine Kirche stiften, doch ist auch das bezeichnend für die geschichtliche Situation: das mittelalterliche Flügelretabel war an den Sakralraum gebunden, seine Wirksamkeit mit der Zelebrierung der heiligen Handlung durch den Priester verknüpft. Dürer hat sein religiöses Bekenntnis im Stadthaus aufgerichtet. Der Rat war nicht nur weltliche Autorität, er war höchste – und in dieser unruhvollen Zeit einzige – geistliche Macht der werdenden Landeskirche. Die Verkündigung des göttlichen Evangeliums aber war nicht an Kultraum und Priester gebunden. Die Wurzeln der weiteren Entwicklung des protestantischen Gottesdienstes und der Einrichtung seiner Predigtkirchen liegen zweifellos in den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts, und Dürer ist in diese Entwicklung schicksalhaft hineingestellt.

IV

Man hat gesagt, Dürer habe mit den Idealgestalten seiner Apostel-tafeln ein *neues Menschenbild* geschaffen: „einen neuen Begriff von menschlicher Größe überhaupt" – in diesem Satz gipfeln Heinrich Wölfflins Ausführungen. Dieses Urteil ist sicher richtig; aber Dürer hat mit diesen Gemälden noch mehr ausgesagt.

Er hat zweitens eine *neue Vorstellung vom Wesen des Bildes, ja vom Wesen der Kunst* begründet. *Der Realitätscharakter des Kunstwerkes hat sich im Verlauf des Entstehungsprozesses der Tafeln geändert.* Das spätgotische Flügelretabel, von dem Dürer ausgegangen war, ist nicht Abbild, sondern „Zeichen". Nur durch die Verbindung mit der liturgischen

[1] Inv. Brandenburg VII, 3, Abb. 149.
[2] Wiesenhütter Abb. 51.

Handlung, mit dem Meßopfer wird die Darstellung „Wirklichkeit", nur im Hinblick auf das Mysterium des Blutes Christi erhält sie Leben und Sinngehalt. Dürers Aposteltafeln, äußerlich noch durchaus in mittelalterlichen Formen, sind Abbilder, Idealporträts. Das katholische Retabel ist kultischer Gegenstand, Dürers Flügel stehen im Dienste des Wortes. Dieses Wort ist noch das objektiv gültige der göttlichen Botschaft, nicht ein Wort profaner „Literatur". Doch ist die hier angebahnte Entmythisierung des Bildes die geschichtliche Voraussetzung dafür, daß die Malerei zur Dienerin literarischer Inhalte werden konnte.

Das katholische Retabel ist kultisch, Dürers „gemalte Predigt" biblisch. Das ist das dritte. Nicht nur ein neues Menschenbild, nicht bloß eine neue Vorstellung vom Wesen der Kunst, auch eine *neue Auffassung vom Wesen der Religion* spricht aus Dürers Tafeln. Die mittelalterlichen Flügel fordern eine bildhafte Mitte zwischen sich, diese aber ist auf das Meßopfer, das auf dem Tisch vor ihr gefeiert wird, bezogen, ist konkret mit der Hostie verknüpft. Dürers Apostel fußen – im bildlichen wie im wirklichen Sinne – auf dem Evangelium. *Nicht mehr das Bild ist Unterpfand des gegenwärtigen Gottes, sondern das Wort.* In diesem Gegensatz zwischen Bild und Wort, zwischen Meßopfer und Evangelium glauben wir das Verhältnis zwischen den beiden großen christlichen Konfessionen zu fassen. „Messe halten" – bedeutet nach Luthers in den zwanziger Jahren vertretenen Anschauung – „der Verheißung Christi glauben; wer dieser Verheißung glaubt, der hält Messe, auch wenn äußerlich nichts stattfindet"[1]. In der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft sagt der Reformator: „Der Mensch kann das Wort oder Testament haben und brauchen auch ohne das Zeichen oder Sakrament." Und dann heißt es in einem Satz, der gleichsam das Ergebnis unserer Untersuchung zusammenfaßt und dem Dürerschen Bilde seinen wahren geschichtlichen Ort zuzuweisen scheint: „mehr Kraft liegt im Worte als im Zeichen"[2].

Mit dieser Überordnung des Wortes über das Zeichen war der bildenden Kunst im Bereich des Religiösen ein tödlicher Stoß versetzt. Trotz der großartigen Leistungen des vom Geiste der Gegenreformation getragenen Rubens oder Bernini, trotz der hohen malerischen Vergeistigung im Werke eines Genius wie Rembrandt gehörte die Zukunft dem bildlosen Wort und schließlich dem gestaltlosen Begriff. In demselben Augenblick, ja in demselben Werk, in dem unsere Kunst ihre höchste Höhe und Erfüllung erlangte, setzte der Umschwung ein. Dürer war

[1] Dazu: Leonhard Fendt, Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts. Sein Werden und Wachsen. München 1923. Das Zitat dort S. 74.

[2] Zitiert nach Fendt S. 77.

sich dieser geschichtlichen Entwicklung nicht bewußt. Auch uns ziemt es nicht, der Feststellung dieses Tatbestandes einen Satz des Bedauerns hinzuzufügen oder gar von Tragik zu sprechen. Unwiderbringlich aber ist die Heilkraft des mittelalterlichen Bildes dahin. Seit Luther und Dürer gilt im guten wie im bösen Sinne: „mehr Kraft liegt im Worte als im Zeichen.“

SCHRIFTEN DER STUDIENGEMEINSCHAFT
DER EVANGELISCHEN AKADEMIEN

Band 2

Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft

von

Dr. CHRISTIAN HARTLICH und Dr. WALTER SACHS

1952. VIII, 191 Seiten. Kart. DM 9.80

Vorzugspreis für Mitglieder der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien DM 8.80

Diese von der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien preisgekrönte Arbeit untersucht die *Problemgeschichte des Mythosbegriffs* in seiner Anwendung auf die *Bibel*. Der Göttinger *klass. Philologe Heyne,* dem in dieser Hinsicht eine überragende Bedeutung zukommt, erkennt bereits vor Herder den Mythos als die einheitliche Denk- und Ausdrucksform der „Alten Welt". Sein Schüler, der *Theologe Eichhorn,* weist in dem genialen Entwurf seiner biblischen „Urgeschichte" den *mythischen* Charakter der Schöpfungs- und Sündenfallserzählung nach. Die von ihm begründete exegetische Bewegung wendet in fortschreitender Konsequenz den Mythosbegriff auch auf das *Neue Testament* an. Diese *‚mythische Schule'* findet um 1800 ihre schärfste Ausprägung in der „Hebräischen Mythologie des A. und NT." von *G. L. Bauer.* Einen entscheidenden Schritt in der weiteren Problemgeschichte bedeuten die Untersuchungen von *de Wette,* der im Anschluß an den *Philosophen I. F. Fries* den Mythos als die Ausdruckskategorie des religiösen Lebens versteht und die Dogmatisierung von Mythen als religiöse Erstarrungsform anspricht. Seine radikal-mythische Ansicht bereitet unmittelbar das „Leben Jesu" von *D. F. Strauß* vor, dessen Mythosbegriff als frei von Voraussetzungen der Philosophie *Hegels* erwiesen wird. Indem die Untersuchung die Geschichte der Einführung des Mythosbegriffs in die Bibelwissenschaft unter *hermeneutischem* Gesichtspunkt aufzeigt, gibt sie eine *unerläßliche Voraussetzung zum Verständnis der heute Kirche und Theologie tief bewegenden Frage der Entmythologisierung.*

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

In Kürze erscheint:

ERNST LOHMEYER

DIE OFFENBARUNG DES JOHANNES

Zweite, ergänzte Auflage

Handbuch zum Neuen Testament / 16. Abteilung

1952 ca. 220 Seiten. ca. DM 10.40, Hlw. ca. DM 12.80

Es ist *Ernst Lohmeyer* nicht mehr vergönnt gewesen, seinen Kommentar zur Offenbarung des Johannes selbst für eine Neuauflage zu bearbeiten. Wie intensiv er weiter an seinem Werk gearbeitet hat, zeigen jedoch die zahlreichen Notizen und Ergänzungen seines Handexemplars. Sie sind, soweit möglich, im laufenden Text, einige in den Nachträgen, in die neue Auflage eingearbeitet, die sonst nur ein photomechanischer Neudruck ist. Von einer tiefer greifenden Umgestaltung haben wir mit Bedacht abgesehen, um das lang entbehrte Buch möglichst bald wieder zugänglich zu machen und dem Werk sein einheitliches Gepräge zu lassen, das der Verfasser ihm gab.

Aus dem Vorwort von *Professor D. Günther Bornkamm*

In neuer Auflage erschien:

AAGE BENTZEN

DANIEL

Zweite, verbesserte Auflage

Handbuch zum Alten Testament / Erste Reihe 19

1952. 87 Seiten. DM 6.10, Hlw. DM 8.50

In der Subskription auf die Reihe DM 5.50, Hlw. DM 7.90

Der Danielkommentar ist für die vorliegende Neuauflage vom Verfasser überarbeitet worden, vor allem um das Buch wissenschaftlich auf den gegenwärtigen Stand zu bringen. Der Verfasser hat sich bemüht, die neueste Literatur, nicht nur aus dem deutschen, sondern auch aus dem englischen, amerikanischen und französischen Sprachgebiet, sowie aus den Kreisen der skandinavischen Forscher zu berücksichtigen. Auch Neuerscheinungen aus fundamentalistischen Kreisen sind eingehend besprochen. Die Einleitung wurde wesentlich erweitert.

Bei Erscheinen der ersten Auflage schrieb die „Theologische Rundschau": „Unter den Kommentaren in deutscher Sprache steht BENTZEN obenan, der die modernste D-Forschung nach allen Seiten gleich gut vertritt und auf knappstem Raum erstaunlich viel bietet".

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Das Benedictus des Zacharias

(Luk. 1, 68–79)

Von Philipp Vielhauer

Prof. D. Walter Bauer zum 75. Geburtstag

Die lukanische Vorgeschichte (Luk. 1 und 2) ist häufig Gegenstand eindringender literarkritischer, religions- und formgeschichtlicher Untersuchungen gewesen[1], die zu wichtigen literarischen und für das Verständnis des Urchristentums aufschlußreichen religionsgeschichtlichen Ergebnissen geführt haben. Die kunstvolle Komposition dieser parallel laufenden Erzählungen von Johannes und Jesus, in der sich Stück für Stück entspricht, an einer Stelle: bei der Begegnung der Mütter (1, 39 bis 56), beide Handlungen sich verschlingen und in der durch den Abschluß, die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel, die keine Entsprechung in der Johannes-Erzählung hat, die Jesus-Erzählung ein Übergewicht erhält, ist von der Tendenz beherrscht, die Superiorität Jesu über Johannes schon in ihrer beider Vorgeschichte zu erweisen. Vor allem in der Begegnungsszene tritt diese christliche Tendenz deutlich zutage, wo die Mutter des Johannes der Mutter Jesu, der ungeborene Täufer dem ungeborenen Messias huldigen. Diese Komposition der Vorgeschichte ist nach dem antiken Stilprinzip der biographischen Synkrisis gestaltet[2], und das beherrschende Interesse ist christlich. Trotzdem – auch das ist Allgemeingut – ist das Ganze der Vorgeschichte nicht literarische Schöpfung des Evangelisten, sondern Komposition aus Traditionsstücken. Daß Lukas von 1, 5 ab eine Vorlage benutzt, ist auf Grund des auffälligen Stilwechsels zwischen dem Prolog (1, 1-4) und dem Fol-

[1] D. Völter, Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu, 1911; Ed. Norden, Die Geburt des Kindes, 1924; K. Bornhäuser, Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, 1930; G. Erdmann, Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäusevangeliums und Vergils Vierte Ekloge, 1932; M. Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind, 1932; Ders., Die Formgeschichte des Evangeliums[2], 1933, S. 120–124; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition[2], 1931, S. 320–328; H. Sahlin, Der Messias und das Gottesvolk, 1945.

[2] Vgl. Erdmann 8 f.

genden schon früh erkannt worden. Auch dies ist anerkannt, daß *eine* Vorlage eine ursprünglich selbständige Erzählung von der Ankündigung und Geburt des Johannes war. Der Umfang der Johannes-Geschichte – und damit auch der anderen Traditionsstücke – ist aber umstritten. Während Völter und Norden in der Marienverkündigung (1, 26–38) eine ursprüngliche Annuntiatio an Elisabeth sehen und Erdmann gar eine umfangreiche Johannes-Legende herauspräpariert, die von der Ankündigung der Geburt bis zur Geschichte vom zwölfjährigen Johannes im Tempel reichen soll, und die heutige Gestalt von Luk. 1 und 2 auf christliche Bearbeitung und literarische Mimesis durch Lukas zurückführt[1], hat Dibelius in der lukanischen Vorgeschichte einen Legendenkranz zu erkennen gelehrt[2], dessen Urbestand fünf voneinander unabhängige Einzelstücke waren[3], die der Evangelist redaktionell überarbeitet und verknüpft und durch eine eigene literarische Schöpfung, die Begegnungsszene, vermehrt hat. Die Frage, wo Tradition und wo Redaktion des Evangelisten vorliegt, soll hier nicht diskutiert werden; es genügt, den Consensus festzustellen, daß die Legende von der Geburt des Johannes ein von Lukas übernommenes Quellenstück darstellt, das mindestens Luk. 1, 5–25. 57–66 umfaßt.

Es kann ferner als gesichertes religionsgeschichtliches Ergebnis der Forschung gelten, daß die Johannes-Legende keine christliche Bildung ist, sondern ihren Ursprung in der Täufersekte der Johannes-Jünger hat. „Diese Johannes-Legende ist einheitlich und ihrer Art nach jüdisch, nicht christlich. Denn was die Christen von dem Täufer zu sagen wissen, wird hier überhaupt nicht erwähnt, seine Stellung als Vorläufer, seine Unterordnung unter Jesus spielen keine Rolle; im Gegenteil, Johannes wird 1, 15 genau so uneingeschränkt ein „Großer" genannt wie später 1, 32 Jesus selbst. Die Legende stammt also von jüdischen Verehrern des Johannes, d. h. aus Kreisen der Täuferbewegung selbst."[4] Wir haben also das literarisch und theologisch bemerkenswerte Phänomen vor uns, daß der Evangelist Lukas seinem Werk ein nicht-christliches, täuferisches Dokument ohne redaktionelle Eingriffe und Korrekturen einverleibt hat.

---

[1] A. a. O. 7–33. Dagegen Dibelius, DLZ 1933, 1105 ff. und A. Fridrichsen, ThLZ 1934, 398 ff.

[2] Jungfrauensohn und Krippenkind; Formgeschichte 120–124.

[3] Die Geburt des Täufers (1, 5–25. 57–66), die Marienverkündigung, die Hirtenlegende, der Kern der Symeonszene und die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel.

[4] Dibelius, Formgeschichte 121; vgl. Völter 11 ff.; Norden 102; A. Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, 1911, 108 f.; W. Bauer, Das Johannesevangelium[3], 16 f. Dieses Ergebnis steht fest trotz Sahlins Widerspruch (S. 315 f.), den er besonders gegen Dibelius erhebt; mit rhetorischen Fragen und grimmigen Urteilen ist diese Forschungsarbeit nicht widerlegt.

Die literarkritische und formgeschichtliche Analyse hat weiter gezeigt, daß die beiden Lieder in Luk. 1, das Magnificat (V. 46–55) und das Benedictus (V. 68–79), selbständige Psalmen sind, die nicht ursprünglich zur Täufer-Legende gehören[1]; sie verdanken ihre jetzige Stellung im Text der kompositorischen Tätigkeit des Evangelisten. Das Magnificat gehört heute zur Szene der Mütterbegegnung und soll im Sinne des Lukas von Maria als Antwort auf den Gruß Elisabeths gesprochen sein[2], ist aber älter als diese Erzählung und von Lukas in sie eingefügt. Das Schwanken der handschriftlichen Überlieferung in bezug auf den Namen der Sprecherin (V. 46 a)[3] dürfte darauf schließen lassen, daß der Psalm ursprünglich anonym überliefert war[4]. Auch das Benedictus ist „keinesfalls ein Glied der Geburtsgeschichte“[5]; diese war mit V. 66 abgeschlossen, das Lied hätte seinen sachlichen Platz hinter V. 64 und steht jetzt an falscher Stelle. Sind die beiden Lieder also ursprünglich selbständig weitergegeben worden, so wird ihre Herkunft zu einem Problem, das nicht durch ihre heutige Stellung im Text, sondern nur durch inhaltliche Indizien gelöst werden kann.

H. Gunkel hat die Gattung dieser Lieder als „eschatologische Hymnen“ bestimmt[6], d. h. als Hymnen, die Jahwes zukünftige Großtaten proleptisch als Erfüllung besingen. Gunkel findet sie stilrein in Luk. 1, 46. 47. 49–55 und 1, 68–75, während V. 48 und 76–79 die Beziehung auf die Situation herstellen; jene hat er als jüdisch erwiesen, diese für christlich erklärt. V. 48 enthält allerdings keinen Hinweis auf christlichen Ursprung; er ist „christlich“ lediglich im Munde der Maria; im Munde der Elisabeth wäre er täuferisch. Dagegen liegt im 2. Teil des Benedictus (V. 76–79) eine andere Messianologie vor als in dem stilreinen 1. Teil. Ist aber das auf die Situation bezogene Stück christlicher oder täuferischer Herkunft?

E. Lohmeyer setzt in seiner großen Monographie über Johannes den Täufer die täuferische Provenienz des Benedictus als bewiesen voraus[7]. Tatsächlich wird diese Frage nach der Herkunft, wie ein Blick in die

[1] Vgl. besonders Bultmann, Syn. Trad. 322 f.

[2] Das hat Dibelius (Jungfrauensohn 15 f.) aus stilistischen Gründen wahrscheinlich gemacht.

[3] Die altlateinischen Handschriften a, b, l und andere Zeugen (s. Klostermann, Das Lukasevangelium[2], 1929, zur St.) lesen „Elisabet“.

[4] So vor allem Harnack, Das Magnificat der Elisabeth (Studien zur Geschichte des NT und der Alten Kirche I, 1931, 62–85), der Elisabeth für die richtige, Maria für eine falsche Ergänzung hält; ebenso Klostermann und Erdmann S. 31, der es aber, auf Grund seiner Auffassung der Täuferlegende als einer literarischen Nachbildung der Samuel-Legende, als Analogon zum Lobgesang der Hanna postuliert.

[5] Dibelius, Jungfrauensohn, 5. [6] Festgabe für Harnack, 1921, 43–60.

[7] Das Urchristentum I. Johannes der Täufer, 1932, 22 f.

Kommentare lehrt, verschieden beantwortet oder in der Schwebe gelassen. Im folgenden soll versucht werden, sie zu klären.

Daß das Benedictus literarisch nicht zur Täufer-*Legende* gehört, beweist nicht, daß es nicht aus Täufer-*Kreisen* stammt. Daß Lukas es dem Vater des Johannes in den Mund legt, spricht allerdings dafür, daß es ihm als Lied auf Johannes überliefert war, ist aber kein Beweis dafür, daß es aus der Johannes-Sekte stammt. Es könnte eine christliche (vielleicht sogar eine lukanische) Bildung sein; dann müßte sich aber in ihm das christliche Verständnis des Täufers – seine Subordination unter Jesus – Ausdruck verschaffen. Ist dies nicht der Fall, so wäre zu fragen, ob das Bild des Benedictus von Johannes mit dem täuferischen der Tempelverheißung übereinstimmt; im Falle der Kongruenz wäre das Benedictus ebenfalls ein täuferisches Dokument. Um von einer relativ sicheren Basis auszugehen, stellen wir zunächst auf Grund von Luk. 1, 5–25 das Täuferverständnis der Johannesgemeinde heraus.

I

Die traditionellen alttestamentlichen und jüdischen Motive der langen Kinderlosigkeit, der Ankündigung der Geburt und des Namens des Kindes durch einen Engel und schließlich das Beglaubigungszeichen[1] dienen dazu, die Würde und entscheidende Wichtigkeit des verheißenen Kindes mit höchstem Nachdruck zu unterstreichen; diese werden durch die Worte des Engels interpretiert.

In V. 13, der die Geburt des Kindes ankündigt und seinen Namen bestimmt, erklärt Gabriel die Geburt als Erfüllung des Bittgebetes des Zacharias. Das Nächstliegende ist es, den Gegenstand der Bitte in einem Kinde zu sehen (vgl. 1. Sam. 1, 10. 17), möglicherweise ist aber die Bitte um den Anbruch der Heilszeit gemeint[2]. Jedenfalls zeigt der folgende Vers, der die von Johannes ausgehende Wirkung vorwegnimmt, daß dieser eine Heilsgestalt ist. Denn der Gegenstand der *ἀγαλλίασις* ist im Neuen Testament immer die „eschatologische Heilstat Gottes"[3]; und diese gilt natürlich nicht nur einzelnen, sondern „Vielen", d. h. dem Heilsvolk, das sich zu Gott bekehren läßt (V. 16). Dieser Jubel hat seine Parallele in der „großen Freude, die allem Volk widerfahren wird" (2, 10).

Erst mit V. 15 beginnt die Bestimmung der Würde und Aufgabe des Johannes und zwar als Begründung der plerophorischen Aussage von

---

[1] Bultmann, Syn. Trad. 321; Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, 1911, 69 ff. Ders., Jungfrauensohn 5 f.; Clarke, The Beginnings of Christianity I, 2, 105; Erdmann, 10 f. 34 ff.

[2] Vgl. Hauck, Das Evangelium des Lukas, 1934, z. St.

[3] Bultmann, Th. W. I, 19, 34 f.

V. 14. Das Würdeprädikat „groß vor dem Herrn" kennzeichnet ihn als einen „Mann Gottes"[1], als einen Propheten. In V. 32 heißt es von Jesus ebenfalls „er wird groß sein", aber dort folgt dieser Prädikation eine „Weltherrschaftsprophetie"[2]. – Die zweite Charakteristik – formal eine Kompilation von Num. 6, 3 und Ri. 13, 4 – könnte mit der Aussage einer dauernden Alkoholabstinenz auf ein Nasiräat des Johannes deuten[3]. Da aber die andere Nasiräer-Sitte, das Haupthaar nicht zu scheren, fehlt, soll die Enthaltsamkeit von Wein vermutlich nur als Askese verstanden werden[4]. Die dritte Aussage charakterisiert Johannes als Geistesträger schon vor seiner Geburt, d. h. wohl auch als Propheten[5]. Aber die Inspiration des Ungeborenen soll wahrscheinlich mehr besagen als nur die Berufung schon vor der Geburt; sie soll die Geburt selbst in einer bestimmten Weise qualifizieren (vgl. Ri. 13, 5; Jer. 1, 5; Jes. 49, 1).

Die Aufgabe des Kindes wird in V. 16 f. umschrieben. Die „Bekehrung vieler von den Kindern Israel zu dem Herrn, ihrem Gott" (V. 16) wird in V. 17 b wieder aufgenommen; sie ist Explikation seiner eigentlichen Aufgabe, „vor dem Herrn herzugehen in Geist und Kraft des Elia" (V. 17 a). Da das *αὐτοῦ* zweifellos sich auf *κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν* V. 16 zurückbezieht, ist unter dem Kyrios Gott zu verstehen, vor dem Johannes herziehen soll[6]. Schlatter meint, *προέρχεσθαι* hätte nur oder überwiegend den räumlichen Sinn „nach vorn kommen", „hervorkommen"[7] und paraphrasiert V. 17: „'Er wird vor Gott hervorgehen' in Gottes Gegenwart und Leitung aus der Verborgenheit seiner Jugend heraustreten"[8]. Der lexikalische Befund zeigt aber neben der räumlichen auch zeitliche Verwendung[9]. Schlatters Einspruch ist wohl auf die Absicht zurückzuführen, die der sonstigen neutestamentlichen Auffasssung widersprechende Verwendung der Prophetie von Mal. 3 zu eliminieren[10].

---

[1] Dibelius, Jungfrauensohn 6.

[2] Erdmann, 25; vgl. 24 ff. E. Peterson, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ*, 1926, 173, Anm. 1.

[3] Die Enthaltung der Priester vom Wein ist nur auf bestimmte Zeiten beschränkt (Lev. 10, 9).

[4] Dibelius, Jungfrauensohn, 6 f.; Klostermann, z. St.

[5] Hauck, z. St.

[6] Die Variante *προσελεύσεται* B*C al statt *προελεύσεται* hat vor *ἐνώπιον* keinen Sinn und kann keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben.

[7] Schlatter, Das Evangelium des Lukas, 1931, 162. [8] Ibid. 153.

[9] Bauer, Wörterbuch, [4](1952) 1284. Im Begriff des Vorläufers liegt es, daß das (ursprünglich) räumliche Vorher auch ein zeitliches in sich schließt, das im übertragenen Sprachgebrauch dann dominiert, wie andererseits die zeitlichen Relationen durch räumliche Bilder bezeichnet werden. – Das ist auch gegen Sahlin zu sagen, der *ἐνώπιον* hier und V. 76 im Sinn von „vor dem Angesicht" verstehen will – siehe dagegen Bauer, Wörterbuch, 489 – und den durch die Tradition gegebenen Vorläufer-Gedanken eliminiert (a. a. O. 79 f. und 292 f.); dagegen Wilhelm Michaelis, Symbolae Biblicae Upsalienses, 11, 1948, 17.

[10] Vgl. Schlatter, Lukas, 152.

Jedenfalls ist der Sinn von *προέρχεσθαι* als „vorangehen" in der Funktion des Vorläufers durch das *προπορεύεσθαι* 1, 76 gesichert. Die Grundlage von V. 17 a ist die Vorstellung von Mal. 3, 1. 23 f.[1]. Das Zitat gibt aber nicht den genauen Septuagintatext wieder, sondern ist offenbar vom Urtext her korrigiert[2]. Entgegen dem ursprünglichen Sinn von Mal. 3, 23 f. und der sich daran knüpfenden jüdischen Erwartungen spricht Luk. 1, 17 nicht von einer Wiederkehr Elias, sondern von der Ausübung der ihm zugeschriebenen endzeitlichen Aufgaben durch einen „in Geist und Kraft Elias" wirkenden Menschen. Aber in Übereinstimmung mit der ursprünglichen Verheißung, mit ihrer Wiedergabe in Sir. 48, 10 und einer Schicht der jüdischen Eliatradition ist dieser „zweite Elia" nicht der Vorläufer des Messias, sondern der „unmittelbare Vorläufer des zu seinem Volk kommenden Gottes"[3]. Er ist Herold und Wegbereiter Gottes, indem er das prophetische Amt der Bußpredigt ausübt. Deren Ziel wird im Anschluß an Mal. 3, 23 f. als innere Wiederherstellung und als Bekehrung der Gottlosen beschrieben; die „vielen der Kinder Israels", die sich bekehren lassen, bilden „das für Gott wohlzubereitete Volk", die Heilsgemeinde, die auf Gottes Kommen wartet. Von einem Messias ist nicht die Rede; Johannes selbst ist eine „messianische" Gestalt.

II

1. Das Benedictus feiert in einem ersten allgemein gehaltenen Teil den Anbruch der Heilszeit (V. 68–75), im zweiten, durch den Wechsel von Tempus und Person markierten Teil die Geburt des Kindes Johannes. Die Anschauungen des ersten Teils sind der nationalen jüdischen Eschatologie entnommen, das Heil wird durch die „Heimsuchung Gottes" herbeigeführt, durch einen politischen Messias aus Davids Haus verwirklicht, es besteht in Erlösung und Rettung des Volkes aus der Hand seiner Feinde und im ungestörten Dienste Gottes und ist so die Erfüllung der Verheißungen des Bundesgottes[4]. Das erwartete Heil der Weissagung über Johannes ist rein religiös aufgefaßt: Sündenvergebung und Friede

[1] Gegen die Behauptung Erdmanns, 22, die Vorlage sei 1. Sam. 2, 35 gewesen, spricht die Tatsache, daß Mal. 3, 23 f. zitiert wird.

[2] Schlatter, Lukas, 158.

[3] Hauck, z. St. Vgl. die Texte bei Strack-Billerbeck IV, 782 ff.

[4] V. 68 f. nimmt auf die Nathanweissagung Bezug; das Gedenken Gottes an seinen Bund mit Abraham und den Vätern begegnet erstmalig Ex. 2, 24 und motiviert hier die Befreiung des Volkes aus Ägypten; diese ist dann immer wieder Paradigma der neuen Hilfen und Rettungen (so LXX Ps. 104, 8 f.; 105, 45 f., worauf Luk. 1, 71 f. anspielt) und wird so Typos der endzeitlichen Errettung. Die konstitutiven Elemente der Eschatologie von Luk. 1 68–75 sind also der Bundesgedanke, eine Exodus-Typologie und die Nathanweissagung, d. h. die wesentlichsten Vorstellungskreise der nationalen jüdischen Enderwartung.

für die, die in Todesschatten wohnen; an der Verwirklichung dieses Heils hat Johannes teil, indem er „vor dem Herrn herzieht" und ihm die Wege bereitet. Ob der Kyrios Gott ist wie 1, 15 f. 68 oder Jesus wie 1, 43, ob mit *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους* 1, 78 der Messias Jesus gemeint ist, ob also V. 76 bis 79 täuferisch oder christlich bzw. teils täuferisch teils christlich sind, soll im folgenden untersucht werden.

Erdmann hat mit großer Energie die These vertreten, das Benedictus sei eine ungeschickte Nachahmung des Magnificat durch Lukas und seinem Gehalt nach christlich. Er versucht seine Behauptung durch den Hinweis auf die stilistischen Unterschiede zwischen beiden Liedern und auf die Terminologie des Benedictus zu stützen: Es setze die synoptische Überlieferung voraus, erinnere in der Wortwahl an den Hebräerbrief und an die Formulierungen des hellenistischen Christentums und sei „deuteropaulinisch gestimmt"[1]. – Nun ist die Möglichkeit einer Bearbeitung durch Lukas nicht von vornherein zu bestreiten; die Zitationsformel V. 70 z. B. findet sich auch Acta 3, 23 und könnte von dort stammen[2]. Aber abgesehen von der Wendung *σπλάγχνα ἐλέους* V. 78, die ihr Analogon in *σπλάγχνα οἰκτιρμῶν* Kol. 3, 12 hat, sind alle für die deuteropaulinische Stimmung beigebrachten Belege Septuagintaausdrücke[3]. Der terminologische Beweis einer christlichen oder gar deuteropaulinischen Beeinflussung des Benedictus ist nicht erbracht.

2. Der zweite Teil des Benedictus (V. 76–79) ist stilistisch ein Genethliakon, wie Erdmann richtig gezeigt hat[4]. Der Aufbau des Liedes, das aus *einer* großen Periode mit vier Infinitivkonstruktionen besteht, ist nicht ganz durchsichtig, weil es nicht eindeutig ist, welche Infinitive einander koordiniert oder subordiniert sind[5]. Zweifellos hängt *ἑτοιμάσαι* von *προπορεύσῃ* ab (V. 76) und *τοῦ δοῦναι* (V. 77) von *ἑτοιμάσαι*. Ebenso hängt *ἐπιφᾶναι* (V. 79) von *ἐπισκέψεται* (V. 78) ab. Es fragt sich aber, ob *τοῦ κατευθῦναι* dem artikellosen *ἐπιφᾶναι* subordiniert ist (analog V. 76 f.)[6] oder ob der Artikel bei dem Infinitiv darauf hinweist, *τοῦ κατευ-*

---

[1] A. a. O. 32.

[2] So Erdmann, 32 f.; Bauernfeind, Die Apostelgeschichte, 1939, 67, hält den umgekehrten Vorgang für wahrscheinlich.

[3] Das ist bequem ersichtlich aus den Tabellen bei Harnack, Lukas der Arzt (1908), 143 ff.; Das Magnificat, 81 ff. und Klostermann, Lukas, 25.

[4] A. a. O. 10. 32. 41 f.; damit ist freilich seine ursprüngliche Zugehörigkeit zu V. 68–75 ebensowenig erwiesen, wie die Abhängigkeit des Dichters von Vergils Vierter Ekloge.

[5] Sahlin meint auf Grund seiner Rückübersetzung des Benedictus ins Hebräische: „Es ist also müßig, sich darüber Gedanken zu machen, wie die Infinitivkonstruktionen logisch zu beurteilen sind" (S. 300). Ich kann dieser These und der sie begründenden Hypothese nicht zustimmen.

[6] So Harnack, Magnificat, 83, zu V. 79: Lukas gibt „einen Zwecksatz im Infinitiv ohne Artikel, wenn dieser Zwecksatz selbst – als Mittel – einem weiteren

θῦναι als Parallele zu *τοῦ δοῦναι* zu verstehen, es also diesem koordiniert und dem *ἑτοιμάσαι* subordiniert aufzufassen; mit anderen Worten, ob der ganze V. 79 von dem Nebensatz V. 78 b abhängt, oder ob V. 79 b wieder zu dem Infinitiv des übergeordneten Hauptsatzes zurücklenkt. Für das letztere spricht 1. der Grund formaler Symmetrie und 2. sachlich die Wiederaufnahme der Vokabel *ὁδός*. Dann wäre es vermieden, daß eine Präpositionalwendung mit zugehörigem Relativsatz und einer von diesem abhängigen doppelten Infinitivkonstruktion (in einem beängstigenden Gefälle von Subordinationen) den Abschluß – und den zweiten Teil der Weissagung bildet[1]. V. 78 und 79 a wären gewissermaßen eine Parenthese zwischen den beiden Infinitiven, die die Aufgabe des Johannes explizieren. Freilich läßt sich die Richtigkeit dieser Aufgliederung nicht beweisen; V. 79 b ist auch im Zusammenhang mit V. 79 a sehr gut verständlich und sinnvoll. Aber die Unförmigkeit des Satzgebildes, das bei der Subordination von V. 79 b unter 79 a keinen rechten Abschluß findet, macht mir die vorgeschlagene Gliederung doch sehr wahrscheinlich. Für die Exegese des Textes ist sie insofern von Bedeutung, als die in V. 79 b genannte Aufgabe auch dann dem Täufer zukäme, wenn in V. 78 und 79 a nicht von ihm die Rede sein sollte.

3. Johannes erhält die Prädikation „Prophet des Höchsten" (V. 76 a)[2], und diese wird begründet: „Denn du wirst einherziehen vor dem Herrn, seine Wege zu bereiten." Die Worte kontaminieren Mal. 3, 1 und Jes. 40, 3; die Vorstellung vom Vorläufer ist bei Mal. 3, 1, nicht aber bei Jes. 40, 3 (Bereitung des Weges = Bau der Gottesstraße), vorausgesetzt und dort mit dem Gedanken der Wegbereitung verbunden, so daß Mal. 3, 1 als Grundlage für Luk. 1, 76 anzunehmen ist. Dann ist hier aber, gemäß den jüdischen Vorstellungen, an Elia gedacht, wie 1, 17, und „Prophet des Höchsten" ist „Elias-Attribut"[3]. Damit ist allerdings die Frage nicht beantwortet, ob Johannes als „prophetischer Messias"[4] oder als prophetischer Vorläufer des Messias gelten soll; denn Elia kann beide

Zwecksatz untergeordnet ist; diesen letzteren markiert er durch ein dem Infinitiv vorangestelltes *τοῦ*". Aber die Wegbereitung für den Herrn V. 76 ist nicht das untergeordnete Mittel zu dem Zweck, die Erkenntnis des Heils zu spenden, sondern diese ist das Mittel für jene.

[1] Anders Harnack, Magnificat, 82 f., der in V. 76 f. und 78 f. je eine Strophe von vier Zeilen sieht, hinter V. 77 einen Punkt setzt und V. 78 f. als selbständigen Satz auffaßt; dieser ist dann allerdings ein Satz ohne Subjekt und Prädikat, also eine verselbständigte und erweiterte Präpositionalkonstruktion.

[2] Zu *ὕψιστος* als Gottesbezeichnung in LXX und in der Apokalyptik siehe Bauer, Wörterbuch, 543 und Strack-Billerbeck II, 99 f.; im Rabbinismus scheint diese Gottesbezeichnung selten zu sein.

[3] Jeremias, Th. W. IV, 863, 23.

[4] Staerk, Soter I, 65, vgl. Jeremias a. a. O. 863, 19 ff.

Funktionen – natürlich nicht zugleich, sondern je nach der Traditionsschicht die eine oder die andere – ausüben und ist jedesmal als „zweiter Mose“[1] gedacht[2]. Wenn „Prophet des Höchsten“ ein Elias-Attribut ist, so ist damit noch nicht entschieden, ob der Kyrios Jahwe oder Jesus, Johannes Vorläufer Gottes oder des Messias ist.

V. 77 erläutert, wie Johannes dem Herrn den Weg bereiten wird: *τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν*. Das Heil besteht in der Sündenvergebung[3]. Die Erkenntnis ist nicht als theoretische, sondern im alttestamentlichen Sinn als praktische Erkenntnis aufzufassen, als Anerkennung „oder wahrscheinlicher (als) das praktische Innewerden, die Erfahrung“[4]. Johannes ist demnach Mittler der göttlichen Sündenvergebung für das Heilsvolk, das durch sie gereinigt und damit eigentlich erst hergestellt wird.

Die Beziehung des *διὰ κτλ.* V. 78 ist nicht ganz sicher; der nächstliegende Anschluß ist der an *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*[5], aber das sachliche Gewicht der mit *διά* verbundenen Aussagen macht es wahrscheinlicher, daß „unseres Gottes herzliches Erbarmen“ auf die ganze in V. 76 f. geschilderte Heilsveranstaltung zu beziehen ist[6]. Dieses Erbarmen Gottes verwirklicht sich in der „gnädigen Hinwendung“ der *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους*. Von den verschiedenen Bedeutungen, die das Wort *ἀνατολή* haben kann[7], kommen in Betracht: 1. Aufgang eines Gestirns, bzw. ein aufgehendes Gestirn, 2. die Septuagintawiedergabe von צֶמַח „Sproß“ (Jer. 23, 5; Sach. 3, 8; 6, 12) als Messiasbezeichnung, die auch dem Judentum geläufig war[8]. *Ὕψος* ist dann entweder die Himmelshöhe, aus der das Gestirn auf die Erde strahlt oder „verhüllende Umschreibung des Gottesnamens“ Jahwe[9], also Messias Gottes[10]. Da *ἐπισκέψεται* ein persönliches Subjekt fordert, in V. 79 aber das Verständnis der *ἀνατολή* als einer Lichterscheinung vorausgesetzt ist, hat man beide Bedeutungen von *ἀνατολή* in der Weise vereint, daß das aufgehende Gestirn Bild für den kommenden Messias ist[11]. Daß eine solche Vorstellung des Heilbringers als (bzw. unter dem Bild einer) Lichterscheinung auf dem Boden des Hellenismus, des heidnischen und des jüdischen, und selbstverständlich auf dem Boden des Christentums möglich ist, zeigen die Belege aus Myste-

[1] Nicht als Moses redivivus; es handelt sich nicht um eine Reinkarnation, sondern um eine Typologie.

[2] Vgl. die Texte bei Strack-Billerbeck IV, 782–789 und Staerk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen, 1938, 58 ff.

[3] Hauck, z. St.; Bultmann Th. W. I, 706, 13.

[4] Bultmann, a. a. O. 706, 16 f.; ib. Anm. 68 verweist er auf LXX Ps. 15, 11; 97, 2.

[5] So Klostermann z. St. [6] So auch Hauck z. St.

[7] Bauer, Wörterbuch, 113 f. [8] Belege bei Strack-Billerbeck II, 113.

[9] Vgl. Hauck z. St. [10] Schlier, Th. W. I, 355, 3.

[11] So Klostermann z. St. und Schlier a. a. O. Anders Hauck.

rientexten, Philo, Justin und Melito[1]. In der rabbinischen Literatur scheint die Vorstellung, daß der Zemach „aus der Höhe" kommt oder eine Lichterscheinung ist, nicht nachweisbar zu sein[2].

Wenn Gottes Erbarmen sich im *ἐπισκέπτεσθαι* des Messias verwirklicht, so kann dessen Kommen die Vollendung des mit dem „Vorherziehen" des Täufers Begonnenen sein[3], oder aber auch mit dem „Vorherziehen" und „Bereiten" identisch sein[4]; denn die Aufgabe dieses „Messias", „zu leuchten denen, die in Finsternis und Todesschatten sitzen" und – wenn V. 79 b noch dazu gehören sollte – „zu richten unsere Füße auf den Weg des Friedens", geht nicht über die Aufgabe des Johannes V. 77 hinaus, ist nicht die Heilsvollendung, sondern die Einleitung des Heils („Weg des Friedens").

Eine solche soteriologische, aber die Endvollendung noch nicht bringende, sondern nur einleitende Tätigkeit wird auch gelegentlich dem Messias Jesus zugeschrieben (1. Kor. 15, 25–28); er könnte demnach unter der „Lichterscheinung aus der Höhe" verstanden sein. Um so auffälliger ist es dann, daß seine Wirksamkeit nicht über die seines Vorläufers hinausgeht; denn die *εἰρήνη* ist nicht mehr als die *σωτηρία*, die *ὁδός* nicht mehr als die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, das *ἐπιφᾶναι* nicht mehr als das *δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας*. Die Varianten V. 78 *ἐπισκέψεται* B𝔎Θ pc und *ἐπεσκέψατο* C𝔄D pl latt haben keine theologische Relevanz; das Futur ist zweifellos der ursprüngliche Text, der Aorist soll wohl nicht die Beziehung des Verses auf Johannes sichern, sondern ist Angleichung an die Aoriste von V. 68 ff.[5]. Das Futur *ἐπισκέψεται* fügt sich ganz in die futurischen Aussagen von V. 76–79 ein und weist entweder auf das *Wirken* des Messias (Johannes oder Jesus) oder auf die *Geburt* (dann natürlich Jesu[6]) hin. Es ist also möglich, die Messiasprädikation V. 78 f. sowohl auf Johannes als auch auf Jesus zu beziehen.

Im Gesamtzusammenhang von Luk. 1 f. soll selbstverständlich das Letztere geschehen. Der Prophet des Höchsten (V. 76) ist natürlich dem „Sohn des Höchsten" (1, 32) untergeordnet, er ist Vorläufer *des* Kyrios, dem seine Mutter Elisabeth gehuldigt hat (1, 41. 44). Seine ganze Mission ist auf die Erscheinung dieses Kyrios bezogen, von der der christliche Leser weiß. In diesem Sinne sagt Schlier: „Der Besuch der Barmherzigkeit Gottes ist im Aufgang des himmlischen Lichtes im Messias Christus als der Sonne der Welt geschehen"[7].

---

[1] Klostermann z. St., Bauer s. v. und Schlier, a. a. O. 350 und Anm. 1.
[2] Strack-Billerbeck II, 113. [3] So Hauck z. St.
[4] So Staerk, Soter I, 56; Lohmeyer, Urchristentum I, 22 f.
[5] Vgl. Beyer, Th. W. II, 601, Anm. 20.
[6] Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, 74, Anm. 2. [7] Schlier a. a. O. 355, 15 f.

4. Aber diesen Sinn erhält der Hymnus auf Johannes erst durch seine Stellung in der Gesamtkomposition der beiden Vorgeschichten. Wird er für sich genommen – und daß dies geboten ist, bedarf keines Beweises –, so findet man keine Tendenz auf eine Unterordnung des Täufers unter Jesus, wie etwa in der Begegnungsszene; nach ihr würde man das Subordinationsmotiv auch im Munde des Vaters Zacharias erwarten, wenn V. 76–79 eine christliche Bildung wären.

Auffällig bleibt jedenfalls, 1. daß innerhalb des Hymnus V. 76–79 keine Zäsur vorhanden ist, die eindeutig einen Personenwechsel markiert und das *ἐπισκέψεται* zeitlich hinter die Wirksamkeit des Johannes stellt, m. a. W. die *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους* V. 78 mit dem Kyrios V. 76 gleichsetzt; und 2. daß die Wirksamkeit des Täufers durch die der *ἀνατολή* nicht überboten wird; deren in V. 79 a genannte Aufgabe geht, auch wenn man V. 79 b hinzunimmt, sachlich nicht über die Vermittlung der Sündenvergebung V. 77 hinaus. D. h. aber, es fehlt das Subordinationsmotiv, das die christliche Deutung des Täufers in den Evangelien, aber auch die messianische Verkündigung des Täufers selbst (Mark. 1, 7 f. parr.) bestimmt.

Dieser Befund macht die Annahme einer christlichen Interpolation unseres Textes von vornherein unwahrscheinlich; dieser Text ist eine Einheit[1], entweder ganz christlich oder ganz täuferisch[2]. Die Entscheidung fällt nach dem eben Ausgeführten nicht bei V. 78, sondern beim Verständnis des Wortes Kyrios V. 76. In der Gabrielszene ist der Kyrios

[1] Bultmann, Syn. Trad. 323, Anm. 1 erwägt die Möglichkeit, daß V. 76 allein der (christliche oder täuferische) Zusatz zu V. 68–79 sei, daß *τοῦ δοῦναι* V. 77 parallel dem von V. 74 sei und V. 77–79 die Fortsetzung von V. 74 f. bilden. Aber dagegen spricht die Wendung „alle unsere Tage" V. 75, die einer häufigen Abschlußformel der Psalmen entspricht (Ps. 16, 11; 18, 51; 23, 6; 28, 9; 30, 13 usw. vgl. Gunkel, Die Psalmen, 1926, 50).

[2] Auch Sahlin (288–306) vertritt die Einheitlichkeit von V. 76–79, darüber hinaus aber auch die des ganzen Benedictus. Insofern mit Recht, als beide Teile sich auf den Nenner „messianisch" bringen lassen; aber er übersieht, daß in beiden zwei verschiedene Messiasvorstellungen vorliegen. Er hält diesen messianischen Psalm für christlich und meint, er sei in dem von ihm postulierten und rekonstruierten Protolukas ein Psalm der Prophetin Hanna gewesen und gehöre hinter 2, 38; er bestreitet die täuferische Herkunft des Hymnus mit der seltsamen Begründung: „Denn wenn auch der Täufer in gewissen Kreisen als der Messias betrachtet wurde, kann man sich doch nicht denken, daß diese Ansicht sich noch in Lk – um von Proto-Lk. ganz zu schweigen – widerspiegele" (303). Nun, die messianische Verehrung des Täufers spiegelt sich in den Lukas-Schriften sehr deutlich wider. Sahlin verwendet viel Scharfsinn auf den Beweis, daß das Benedictus hinter 2, 38 passe, und auf den Nachweis, mit welchen literarischen Mitteln Lukas die Transplantation vorgenommen habe, aber er vergißt die Frage zu stellen, aus welchen sachlichen Gründen Lukas es wagen konnte, einen auf Jesus bezogenen messianischen Psalm den Vater des Täufers auf seinen Sohn singen zu lassen. Daß nicht-christliche Vorstellungen und Texte auf Jesus übertragen wurden, ist eine häufige Erscheinung; aber daß ein Christuslied von Christen auf einen Rivalen Christi übertragen worden sei, ist ohne Analogie.

immer Gott, wie überhaupt in Luk. 1 und 2 mit Ausnahme von 1, 43 und 2, 11, wo *χριστὸς κύριος* möglicherweise Fehlübersetzung von „Messias Jahwes" ist, wie 2, 26 vermuten läßt[1]. Die Verwendung des Wortes Kyrios in den lukanischen Vorgeschichten macht es höchst wahrscheinlich, daß auch in V. 76 Kyrios Gottesbezeichnung ist[2]. – Den gleichen Schluß legt V. 76 selber nahe: wenn die Weissagung, Johannes werde Vorläufer des Kyrios sein, seine Würdebezeichnung „Prophet des Höchsten" begründet, so ist anzunehmen, daß der Höchste und der Kyrios identische Größen sind. Johannes ist in V. 76 demnach Vorläufer Gottes wie in V. 17. Dann aber kann die *ἀνατολή* (als Messias) nicht mit dem Kyrios gleichgesetzt werden. Da aber durch nichts angedeutet ist, daß V. 78 von jemand anderem spricht als V. 76 f., muß Johannes die *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους* sein: *προφήτης ὑψίστου* und *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους* sind zwei Titel derselben Gestalt, der erste charakterisiert sie hinsichtlich ihrer Aufgabe, der zweite hinsichtlich ihres Ranges. Daß Johannes die *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους* ist, entspricht der Vorläufervorstellung von Mal. 3, die in V. 76 rezipiert ist: der Bote Gottes, den Jahwe zur Wegbereitung vor sich hersendet (Mal. 3, 1 ff.), ist sein מלאך und kommt von der Himmelshöhe; Elia, der mit ihm Mal. 3, 23 f. identifiziert wird, kommt vom Himmel, wohin er entrückt worden ist. Gerade die elianische Auffassung des Johannes bot die Möglichkeit, ihn mit astralen Zügen zu versehen.

Johannes ist also hier eine „messianische" Gestalt wie in der Rede Gabriels. Es bestehen überhaupt auffallende Übereinstimmungen zwischen der Weissagung des Engels und der Weissagung des Vaters. Die Prädikation „Prophet des Höchsten" entspricht sachlich dem „groß" von V. 15, das Vorläufertum von V. 76 dem von V. 17 a, die Vermittlung der Sündenvergebung an das Volk V. 77 und die Führung auf den rechten Weg V. 79 b der Bekehrung Israels V. 16 und 17 b, das Bereiten des Weges Gottes V. 76 b dem Bereiten des Volkes für Gott V. 17 b, und dem eschatologischen Jubel über die Geburt des Johannes V. 14 korrespondiert die Epiphanie von Gottes Barmherzigkeit in der *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους* V. 78. Diese Messianität des Täufers ist keine politisch verstandene und national beschränkte bzw. fundierte Machtstellung, sondern eine universale, durch die Begabung mit dem Geist Gottes begründete, rein religiös verstandene soteriologische Bedeutsamkeit; Staerk hat diesen Heilbringer wohl richtig als „prophetischen Messias" bezeichnet[3]. Man kann die Stellung des Johannes, in Anlehung an den oben zitierten Satz von Schlier, so formulieren: der Besuch der Barmherzigkeit Gottes ist

[1] Vgl. Bousset, Kyrios Christos, 79.

[2] Lohmeyer, Urchristentum I, 23, Anm. 4; Staerk, Soter I, 65. 69 und Klostermann z. St. [3] Staerk, a. a. O.

im Aufgang des himmlischen Lichtes im Messias Johannes als der Sonne der Welt geschehen[1].

III

Es ist nicht zwingend bewiesen oder zu beweisen, aber doch sehr wahrscheinlich, daß das Genethliakon auf Johannes aus der Täufersekte stammt und den Täufer als den endzeitlichen Vorläufer Gottes, Offenbarer und Heilbringer feiert. Bei diesem Verständnis des Gedichtes erheben sich einige historische, literarische und theologische Fragen, auf die noch einzugehen ist.

1. Zunächst ist der Unterschied auffällig, der nicht nur zwischen der christlichen Darstellung des Täufers, seines Werkes und seiner Bedeutung, sondern auch zwischen dem besteht, was sich aus dem christlichen Bild als historisch zuverlässig für die Verkündigung und Selbsteinschätzung des Täufers erheben läßt, und dem, was die Verheißung Gabriels und das Benedictus des Zacharias über ihn sagen. Zwar stimmt die Angabe über sein asketisches Leben (Luk. 1, 15) mit Mt. 11, 8. 18 par. und Mk. 1, 6 parr. einigermaßen überein, ebenso seine Charakteristik als Bußprediger (Luk. 1, 16. 17 b. 77. 79) mit Mt. 3, 2. 7–10 parr., und wenn die „Erkenntnis des Heils" richtig als „Innewerden des Heils" interpretiert ist, kann man mit Lohmeyer[2] in V. 77 eine Anspielung auf die Bußtaufe sehen. Daß freilich die Taufe, die doch dem Johannes und seinem Werk den Namen gegeben hat, in Luk. 1 nicht erwähnt wird, ist seltsam; doch kann das Fehlen mit dem Stil der Kindheitslegenden zusammenhängen[3]. In auffälligem Widerspruch zu des Täufers eigener Verkündigung fehlen in den Weissagungen des Engels und des Vaters das Gericht und die Gestalt des Weltrichters, des kommenden „Stärkeren", der mit Feuer taufen wird (Luk. 3, 16 par.). Thema der Prophetie über Johannes ist der Anbruch des Heils, Thema der Prophetie des Täufers ist der Anbruch des Gerichts. Man kann gewiß und mit Recht sagen, daß in der Heilsverkündigung das Gericht ebenso stillschweigend vorausgesetzt ist, wie in der Gerichtspredigt des Täufers das Heil angeboten wird – sein Bußruf hätte sonst keinen Sinn. Aber an Stelle der eschatologischen Gestalt, als deren Vorläufer sich Johannes verstanden hat, ist in den beiden Weissagungen er selbst getreten, als Wegbereiter nicht eines „Messias", sondern Gottes selbst. Diese Differenz zeigt, daß die Täufergemeinde eine andere Messianologie vertritt als der Täufer; als der von Johannes ge-

[1] Diese astrale Charakteristik widerspricht der Mosetypologie nicht; vgl. Bornkamm in der Festschrift für Bultmann, 1949, S. 20.

[2] Das Urchristentum I, 61. [3] Vgl. Dibelius, Jungfrauensohn, 10.

weissagte „Messias" nicht erschien, machten seine Jünger ihren Meister selbst zum Messias, aber mit Rücksicht auf die historische Wirklichkeit nicht zum Weltrichter, sondern zum Weltheiland.

Die Existenz der Johannes-Gemeinde ist zwar durch die Evangelien und die Apostelgeschichte[1] für den palästinisch-syrischen Raum, für Kleinasien und möglicherweise auch für Ägypten[2] in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts verbürgt, aber eine messianische Verehrung des Täufers ist – wenn man von Luk. 1 absieht – *direkt* erst durch die Ps. Clementinen[3] und Ephraem[4] bezeugt[5], *indirekt* aber deutlich genug durch Luk. 3, 15 und das vierte Evangelium, und hätte von Erdmann und Sahlin[6] nicht mehr bestritten werden sollen. J. Thomas[7] hat in sorgfältiger Argumentation gezeigt, daß die genannten Notizen der Ps. Clementinen und Ephraems auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, die die messianische Verehrung des Täufers für den Anfang des 2. Jahrhunderts sichert. Dadurch werden die indirekten Zeugnisse des Neuen Testamentes bestätigt.

Zwischen diesen und den von uns als täuferisch angesehenen Texten in Luk. 1 besteht nun in zwei wesentlichen Punkten eine Übereinstimmung, die die täuferische Herkunft auch des Benedictus noch wahrscheinlicher machen kann. Das ist einmal die Vorstellung vom „prophetischen Messias" (Luk. 1, 17. 76), der als zweiter Elia gedacht ist; gegen diese Auffassung des Täufers polemisiert Joh. 1, 19–28[8]. Und dann die astralen Züge seiner Messianität, die man aus dem Johannes-Evangelium längst erschlossen hat[9]; sie treffen sich mit der Charakteristik des Täufers Luk. 1, 78 f. Wenn es Johannes 1, 8 vom Täufer heißt: „nicht er

[1] Der historische Kern von Acta 19, 1 ff. ist schwer festzustellen. Aber die Tatsache, daß Lukas immer wieder auf den Täufer zu sprechen kommt, zeigt, daß dies nötig war.

[2] Wenn man der Lesart des Codex D von Acta 18, 25 trauen darf.

[3] Rec. I, 54: „Sed et ex discipulis Ioannis, qui videbantur esse magni, segregaverunt se a populo et magistrum suum veluti Christum praedicarunt." – I, 60: „Et ecce unus ex discipulis Ioannis affirmabat Christum Ioannem fuisse et non Iesum; in tantum, inquit, ut et ipse Iesus omnibus hominibus et prophetis maiorem esse pronuntiaverit Ioannem. Si ergo, inquit, maior est omnibus, sine dubio et Moyse et ipsi Iesu maior habendus est. Quod si omnium maior est, ipse est Christus."

[4] Ephraem (Evangelii concordantis expositio, ed. G. Moesinger, 1876, 288): „Et discipuli Ioannis de Ioanne gloriantur et dicunt, eum esse Christo maiorem qui ipse id testatus est discens: non est maior in (sic!) natos ex muliere, quam Ioannes."

[5] Weitere Belege bei Bauer, Das Johannes-Evangelium, S. 16 f.

[6] Erdmann, 9; Sahlin, 315 f.

[7] Le Mouvement Baptiste en Palestine et Syrie, 1935, 113–123.

[8] Vgl. Bauer z. St. Elia ist Joh. 1, 21. 25 als messianische Gestalt zu verstehen, s. Bultmann, Johannes-Evangelium, 61 f.

[9] Vor allem aus dem Prolog; aber auch aus 3, 30; 5, 35. Vgl. Norden, 105 ff., Bauer und Bultmann z. St.

war das Licht, sondern er sollte (nur) zeugen vom Licht", so klingt das wie eine Polemik gegen die Aussage des Benedictus, er sei das aufgehende himmlische Licht, das denen scheint, die in Finsternis und Todesschatten sitzen (vgl. auch Joh. 1, 4 f. 9). Wenn die Vorstellung vom prophetischen Messias und die Astralsymbolik aus dem vierten Evangelium als Charakteristika des täuferischen Johannesbildes zu erkennen sind, so spricht ihre Kombination auf dem engen Raum des Benedictus dafür, daß dieser Text ein *direktes* Zeugnis für die messianische Verehrung des Täufers, also ein echtes täuferisches Dokument ist. Es fügt sich ohne Schwierigkeiten in den geistigen Rahmen der Täuferbewegung ein, den Walter Bauer in seinem Johannes-Kommentar gezeichnet hat[1]. Auch chronologische Bedenken bestehen nach Bauers Ausführungen nicht; und J. Thomas hat überzeugend nachgewiesen, daß die messianische Verehrung des Johannes als Antithese zu der messianischen Verehrung Jesu, also sehr früh, entstanden ist[2].

2. Ist aber „das Vorhandensein einer um die Person des Täufers gesammelten Konkurrenzbewegung zum allerfrühesten Christentum gesichert"[3], so stellt sich die Frage, wie der Christ Lukas Dokumente dieses täuferischen Glaubens einfach in sein Evangelium übernehmen konnte, ohne sie in christlichem Sinne zu korrigieren oder gegen sie zu polemisieren. Es ist kaum die exakte Quellenforschung (Luk. 1, 3 f.) und die Treue des Historikers, die ihn dazu veranlaßt haben[4]. Er wollte vielmehr Johannes als den Vorläufer des Messias Jesus schildern. Diesem Zweck dient nun aber auch die Einlage täuferischer Dokumente. Er erreicht ihn durch die parallele Darstellung der Vorgeschichten des Johannes und Jesu, d. h. durch das Stilprinzip der Synkrisis und das Agonmotiv[5], und durch die Berichte über den Täufer in Kap. 3, besonders durch die – der historischen Wahrheit entsprechende – Ablehnung der Messiaswürde durch Johannes selbst (3, 15 ff.). Damit war die Gefahr eines messianischen Verständnisses des Täufers gebannt, und dieser als Vorläufer des christlichen Messias für die christliche Gemeinde beschlagnahmt.

---

[1] S. 16 ff.

[2] A. a. O. 84–114. Der Tod des Johannes bildete kein Hindernis für die messianische Stellung des Täufers innerhalb seiner Gemeinde. Nach der syrischen Rezension der Ps. Clementinen (54, 8) sagen die „reinen Jünger" des Johannes, d. h. die Johannesjünger im strengen Sinn, ihr Meister sei „wie im Verborgenen" (W. Frankenberg, Die syrischen Clementinen, 1937, 60, 21 ff.). Diese Wendung bedeutet, daß Johannes „verborgen" bzw. „aufbewahrt" sei für seine eschatologische Wiederkunft; vgl. Thomas, a. a. O. 121, Anm. 2.

[3] Bauer, a. a. O. 16 f.

[4] Dieses Motiv macht Bornhäuser (Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, 75 f.) geltend. [5] Erdmann, 9.

Robuste Eingriffe in die täuferischen Texte waren bei dieser Art der Darstellung nicht nötig und verboten sich aus Gründen des Taktes. Die Doppeldeutigkeit des Kyriostitels genügte, um sein christologisches Verständnis in den hellenistischen Gemeinden, für die Lukas schrieb, von vornherein leicht zu machen; die Weissagungen des Engels und des Vaters mußten deshalb durch keine verdeutlichenden Korrekturen ihres geheimnisvollen Schleiers beraubt werden, zumal dieser bei der Begegnung der Mütter (1, 39–45) schon zur Genüge gelüftet worden war. Auch die Elia-Attribute, die dem Täufer von seiner Gemeinde beigelegt worden waren, waren leicht im christlichen Sinne zu verstehen. Die christliche Gemeinde übernahm aus der eschatologischen Tradition des Spätjudentums das Theologumenon von der Wiederkehr Elias, aber in der wohl viel weiter verbreiteten Modifikation[1], nach der Elia der Vorläufer des Messias sein sollte, und verband diese Vorstellung mit der Person des Täufers. In dieser Ausbildung erfüllte die Elia-Theorie einen missionarischen und apologetischen Zweck dem Judentum wie dem Täufertum gegenüber; diente sie in der Diskussion mit den Juden als Argument gegen die Bestreitung der Messianität Jesu, weil der Vorläufer des Messias noch nicht erschienen sei, so diente sie in der Auseinandersetzung mit der Johannes-Gemeinde dazu, dem Täufer seinen im christlichen Sinn richtigen Platz in der Heilsgeschichte als Vorläufer des Messias Jesus anzuweisen. Die Möglichkeit der verschiedenen Auffassung der Elia-Theorie erfüllte also die gleiche Aufgabe wie die Doppeldeutigkeit des Kyrios-Titels.

Wenn Lukas echt täuferische Texte seiner Darstellung einverleibte, und ihnen durch den Kontext einen christlichen Sinn gab, so erwies er sich damit einerseits als literarisch geschickten Historiographen, der ἀκριβῶς seine Quellen verwertete, und zeigte andererseits der Täufergemeinde, daß er als Christ ihr Bekenntnis zum Täufer besser verstand als sie selbst[2], und rief sie damit selbst zu Zeugen der Messianität Jesu auf. Die Einlage täuferischer Traditionsstücke hat denselben Zweck wie die Berufung auf das Selbstzeugnis des Johannes (Luk. 3, 15 f.).

3. Die missionierende Kirche kämpfte zwar gegen die Täufersekte, aber nicht gegen, sondern um den Täufer, und damit letztlich nicht gegen, sondern um seine Anhänger. Schlatter sagt zu Luk. 1: „Von einem Zwist zwischen Johannes und Jesus oder zwischen den Jüngern des Täufers und den Aposteln hat dieser Evangelist nichts gewußt. Das Amt, das beiden zugeteilt ist, das des Propheten und das des Königs, ist so

[1] Jeremias, Th. W. II, 933, 21 ff.

[2] Eine Analogie bietet die Berufung auf den unbekannten Gott und das Aratus-Zitat Acta 17, 23. 28 f.

verschieden, daß es keine Rivalität zuläßt. Hier kann nur Einheit entstehen, die als von Gott gestiftete unzerreißbar ist"[1]. Das Gegenteil ist richtig, jedenfalls was das „Wissen" des Evangelisten und die beiden Gemeinden betrifft. Aber es ist richtig, daß Jesus den Täufer nicht als Rivalen bekämpft, sondern aufs höchste geschätzt und sein Wirken, wie seine – Jesu – eigene Wirksamkeit, als Zeichen der nahen Gottesherrschaft verstanden hat[2]. In dieser positiven Stellung Jesu zu Johannes einerseits und in dem jüdischen heilsgeschichtlichen Theologumenon von einem Vorläufer des Messias andererseits ist es begründet, daß die älteste Christenheit den Täufer trotz der antichristlichen Haltung seiner Gemeinde so hoch eingeschätzt und für sich reklamiert hat.

Und doch spricht der zitierte Satz Schlatters genau die theologische Intention des Lukas aus. Es handelt sich bei seiner Täuferdarstellung – in ihrem literarischen Aufbau und ihrer theologischen Zielsetzung – nicht um apologetische Fiktion oder missionarische Adaptation, sondern letztlich um einen Ausdruck seiner theologischen Grundanschauung, seiner Theologie der Heilsgeschichte[3]. Im Ablauf der lukanischen Heilsgeschichte hat Johannes eine zentrale Stellung; mit seinem Erscheinen als Vorläufer des Messias Jesus bricht die Heilszeit an: *Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται* (Luk. 16, 16). Und das Reich Gottes ist im lukanischen Verständnis des Wortes die christliche Religion der universalen Kirche[4]. Lukas versteht Gesetz und Propheten, aber auch Tempel und Kultus[5], den Glauben der Täufergemeinde wie das religiöse

---

[1] Lukas, S. 178. [2] Mk. 11, 27–33 parr.

[3] Vgl. meinen Aufsatz Ev. Theol. 10 (1950/51), S. 1 ff. Grundlegend für das Verständnis der lukanischen Geschichtstheologie ist die ausgezeichnete Arbeit von Hans Conzelmann, Die geographischen Vorstellungen im Lukas-Evangelium (Diss. Tübingen 1951); s. auch Conzelmann, Zur Lukas-Analyse (Z.Th.K. 1952, S. 16 ff.).

[4] Das zeigt der Sprachgebrauch der Apg., in dessen Sinn Lukas das Jesus-Logion aus Q umgeformt hat, vgl. Mt. 11, 12 f. und Schrenk zu den beiden Fassungen (Th.W. I, 608–613). In der Apg. kommt das Wort in der Wendung (*τὰ*) *περὶ τῆς βασιλείας* vor (1, 3; 8, 12; 19, 8) oder steht parallel zum „Namen Jesu Christi" (8, 12), zu (*τὰ*) *περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*) (28, 23. 31) und zu *ὁδός* (19, 8. 9); es bezeichnet also die christliche Verkündigung und Lehre (so auch 20, 25); das zeigen auch die mit dem Begriff verbundenen Verben. Nur 14, 22 könnte an eine jenseitige Größe gedacht sein. und 1, 6 ist das Wort im nationaljüdischen Sinne verwendet.

[5] Man beachte die positive Würdigung des Priestertums, Heiligtums und Tempelkultes in den Vorgeschichten; die Symeonszene ist wohl erst von Lukas in den Tempel verlegt worden (Dibelius, Formgeschichte 122 f). Aber auch sonst zeigt sich bei Lukas eine Schätzung des Kultus, die den anderen Evangelien fremd ist; hierzu Lohmeyer, Kultus und Evangelium, 1942, 66 ff.

Denken der ἔθνη[1] als Verheißung, die über sich hinausweist und in der christlichen Kirche ihre Erfüllung findet; in der „Erfüllung" sind diese Größen nicht abgeschafft sondern in ihrem eigentlichen Sinne bewahrend aufgehoben. Denn im Laufe dieser Heilsgeschichte mündet alle Geschichte in das Heil. Von dieser Konzeption aus kann Lukas der nichtchristlichen Welt so unbefangen gegenübertreten und Jüdisches, Täuferisches und Heidnisches in sein christliches Werk aufnehmen und, indem er es kompositorisch harmonisiert und paralysiert, die Zielstrebigkeit der Geschichte auf die Kirche hin zeigen und deuten. Seine literarische Technik der Quellenbenutzung ist ein Spiegel seiner Theologie.

Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie[2]

Von Ernst Käsemann

Der 2. Petrusbrief ist als Apologie der urchristlichen Eschatologie geschrieben worden. Das gibt ihm Bedeutung und Aktualität. Wenn er gleichwohl merkwürdigerweise viel zu selten beachtet wird, so könnte dafür nur die Einsicht eine stichhaltige Erklärung bieten, daß diese Apologie ihren Gegenstand diskreditiert. Denn der 2. Petrusbrief ist vom Anfang bis zum Ende ein Dokument frühkatholischer Anschauung und wohl die fragwürdigste Schrift des Kanons. Auch das müßte zu eingehender Beschäftigung mit ihm verlocken. Vollzieht sich theologische Arbeit doch stets in der Auseinandersetzung. Gerade extreme Lehrausprägungen sind darum besonders geeignet, Orientierung und Klarheit zu gewinnen. So möchte man es fast symptomatisch nennen, daß, von der pflichtgemäßen Behandlung in den Kommentaren abgesehen, über unsern Brief zumeist geschwiegen wird. Jedenfalls zeigt sich darin, daß wir vom gründlichen Durchdenken der Frage sowohl des Kanons wie der Eschatologie noch weit entfernt sind. Die folgende Untersuchung will zum mindesten das Problem neu aufwerfen.

[1] Vgl. Acta 14, 15–17; 17, 16–34 und das Theomachie-Motiv 5, 39; 26, 14 (dazu Bauernfeind, Die Apostelgeschichte, S. 1 und z. St.; Dibelius, Aufsätze zur Apg., 1951, 160 ff.).

[2] Vortrag auf dem Beienroder Konvent am 10. 9. und in der Berliner Gesellschaft für Evangelische Theologie am 10. 10. 1952.

A. Die Voraussetzungen

1. Der Anlaß. 3, 3–4 verraten die Situation, aus welcher der Brief erwachsen ist: „In den letzten Tagen werden Spötter mit Spottrede auftreten, die nach ihren eigenen Lüsten wandeln und sprechen: Wo bleibt die Verheißung seiner Ankunft? Denn seit die Väter entschliefen, geht alles so wie vom Anfang der Welt weiter." Der Gesamtzusammenhang beweist, daß sich diese Ankündigung inzwischen verwirklicht hat. Prophetische Rede ersetzt hier einfache Feststellung erstens, um den eingetretenen Zustand als nicht zufällig, sondern im Rahmen der Heilsgeschichte notwendig zu kennzeichnen, und zweitens, um ihn von den Verhältnissen der apostolischen Zeit abzuheben. Es ist ja eine Grundüberzeugung der letzten Schriften des N.T., daß die heiligen Anfänge erhebliche Spaltungen und Häresie noch nicht gekannt haben, diese vielmehr Verfallserscheinungen darstellen. Von da aus will auch die Aufnahme der traditionellen Formel „in den letzten Tagen" begriffen werden. So gewiß sie das angezeigte Geschehen in den Rahmen heilsgeschichtlicher Notwendigkeit rückt, so deutlich markiert sie zugleich den Unterschied zwischen heiliger Vergangenheit und gegenwärtigem Zustand. Die urchristliche Anschauung, daß das Ende mit Jesu Kommen bereits angebrochen sei, wird nicht mehr streng festgehalten. Die letzten Tage sind jetzt eine Phase, welche auf das Kommen Jesu und die apostolische Verkündigung folgt. Das besagt jedoch, daß die Eschatologie sich nunmehr am landläufigen und profanen Zeitbegriff orientiert.

Zum Zorn des Verfassers ist die Bestreitung der urchristlichen Hoffnung in die Ebene des Spottes abgeglitten. Sofern sachliche Argumente noch eine Rolle spielen, sind sie billig genug auf die Evidenz des Augenscheins abgestellt: Jene Väter der ersten christlichen Generation, welche noch inbrünstig auf die Parusie warteten, sind gestorben, die Welt läuft aber wie eh und je weiter. Rhetorische Fragen erscheinen schon hinreichend, um den Unsinn der gehegten Hoffnung zum Bewußtsein zu bringen. Wo man so diskutiert, wird dem siegessicheren Angriff nicht viel Widerstand geleistet worden sein. Eben weil das tatsächlich nicht der Fall ist, muß der Verfasser des Briefes als defensor fidei eingreifen. Viele werden ja nach 2, 2 f. vom Treiben und Reden der Häretiker erfaßt, besonders die Jungbekehrten sind nach 2, 14. 18 Opfer der Verführung. Nach 3, 9 befindet sich die ganze Gemeinde in Verlegenheit und Unruhe über der Tatsache der Parusieverzögerung, die natürlich die gegnerische Argumentation unterstützt.

2. Der Gegner. Trotz relativ umfangreicher Polemik erfahren wir über die Bestreiter der urchristlichen Eschatologie direkt ziemlich wenig. Das entspricht der Taktik der Ketzerbekämpfung in der nachapostolischen Zeit. Für die unmittelbar Betroffenen erübrigt sich die Beschreibung des Gegners ohnehin. Aufklärung in weiterem Kreise hat den Nachteil, unter Umständen auf die ketzerischen Gedankengänge erst aufmerksam zu machen und ungefestigte Gemeindeglieder der Gegenseite in die Arme zu treiben. Schließlich ist man dialektisch den Widersachern häufig nicht mehr gewachsen und zieht darum Verdammung der Diskussion vor. Immerhin geht aus dem Schreiben klar hervor, daß es sich um eine mehr oder minder geschlossene Gruppe handelt, welche zwar auf die Kirche noch einen gewissen Einfluß ausübt und mit einzelnen Angehörigen der Orthodoxie Kontakt hält, organisatorisch jedoch von dieser geschieden, zu eigenen gottesdienstlichen Liebesmahlen zusammenkommt, vom Verfasser 2, 13 mit einem Wortspiel Lügen-Agapen genannt. Ergibt sich schon daraus, daß es sich um christliche Sektierer handelt, so wird das ausdrücklich durch die Anklage des Abfalls und der Verleugnung des sie erkaufenden Herrn in 2, 1. 15. 20 f., 3, 17 bestätigt. Genauer haben wir an Gnostiker zu denken. Als solche verkündigen sie die Erlösungsbotschaft unter dem Stichwort „Freiheit vom Vergänglichen", worauf in 2, 19 angespielt wird, wissen sie sich nach 2, 10 f. den Engelmächten überlegen und, wie man aus dem ganzen Kapitel schließen darf, jeder bürgerlichen und kirchlichen Ordnung entnommen, weil dem alten Aeon und seinen Mächten nicht mehr untertan. Eben als Gnostikern sagt ihnen auch die urchristliche Eschatologie nichts mehr[1]. Denn so weit wir zu sehen vermögen, haben die daran direkt oder indirekt stets Kritik geübt. Schon die korinthischen Enthusiasten fühlen sich der Anfechtung und darum zugleich der irdischen Verantwortung enthoben, weil nach ihrer Überzeugung die Taufe ihnen die himmlische Natur und die Freiheit des Pneumatikers verliehen hat. Sie feiern die Eucharistie als die dem alten Aeon Entrückten wie das Mahl der Seligen und bestreiten, wie 1. Kor. 15 doch wohl zu interpretieren ist, die Notwendigkeit der leiblichen Auferstehung in der Zukunft, weil sie Auferstehung bereits im Sakrament erfahren zu haben wähnen. Aus dem gleichen Grunde erklären ja auch die Irrlehrer von 2. Tim. 2, 18, Auferstehung sei schon geschehen, und die Modifikation solcher Aussage in dem

[1] So schon Hollmann-Bousset, Der zweite Petrusbrief (Die Schriften des N.T. 3. Aufl. Bd. III) 1917 S. 314.

4. Evangelium, den Deuteropaulinen und den Taufparänesen des N.T. weist zum mindesten auf den nämlichen Ursprung in gnostischer Tradition zurück. Alle Gnosis bezeugt die Gegenwärtigkeit des Heils und setzt sich damit von der Apokalyptik ab. Es hat nichts gefruchtet, daß Paulus, obgleich ebenfalls an der Gegenwart des Heils aufs stärkste interessiert und sich deshalb weitgehend gnostischer Motivation und Terminologie bedienend, die urchristliche Eschatologie leidenschaftlich verteidigt hat. Gnostisch infizierte Kreise haben sich wie in Korinth immer wieder gerade auf ihn berufen. Sie tun es nach 3, 15 f. noch zur Zeit unseres Briefes, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß eben diese Inanspruchnahme des Apostels durch die Häretiker seine Ehrenrettung am Schluß des Schreibens mitveranlaßt hat[1].

3. Die Position des Verfassers. Nach allem bisher Gesagten ist der Brief ein Dokument der Auseinandersetzung zwischen Rechtgläubigkeit und Heterodoxie, nach fast übereinstimmendem Urteil der Forschung das späteste, das uns überhaupt im N.T. vorliegt, und jedenfalls kein Schreiben des Apostels Petrus[2]. Es erübrigt sich heute, dafür aus Stil und Argumentation noch im einzelnen den Beweis zu erbringen[3], obwohl auch die folgende Analyse es wenigstens indirekt tun wird. Ebenfalls brauchen wir keinen genaueren Datierungsversuch anzustellen, sondern können uns mit der allgemeinen Angabe begnügen, daß die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Frage kommt. Wichtiger ist, sich vor Augen zu halten, daß der Brief sich nirgendwo an einen begrenzten Empfängerkreis richtet, vielmehr ein katholisches Schreiben sein will. Die in ihm vorausgesetzten Verhältnisse sind also für die kirchlichen Zustände mindestens einer Provinz charakteristisch, wobei ich persönlich an Kleinasien denken möchte. Besonders aufschlußreich ist die Feststellung, daß der Verfasser wenn nicht den, so doch einen Kanon heiliger Schriften kennt[4], der zum erheblichen Teil mit dem unsrigen zusammenfällt. Zu ihm gehören selbstverständlich das A.T., weiter das in 3, 16 erwähnte, allerdings nicht genau umgrenzte Corpus Paulinum und die ebenfalls dort genannten „übrigen Schriften". 3, 1 wird man kaum anders verstehen

---

[1] R. Knopf, Die Briefe Petri und Judä 1912 S. 326 zählt auf, was den Gnostikern bei Paulus entgegenkam, H. Windisch, Die katholischen Briefe 3. Aufl. 1951 S. 99 hält die Häretiker sogar für „radikale Pauliner".

[2] Anders G. Wohlenberg, Der erste und zweite Petrusbrief 1915, der Petrus sich an die Judenchristen Galiläas und Nordostpalästinas wenden läßt.

[3] Zur Hellenisierung der Begriffe vgl. Knopf S. 253, Windisch S. 85.

[4] Vgl. Jülicher-Fascher, Einleitung in das Neue Testament, 7. Aufl. 1931 S. 222. Hollmann-Bousset S. 317

dürfen, als daß der 1. Pt. schon in Geltung steht. Kapitel 2 ist zweifellos eine teils erweiternde, teils korrigierende Bearbeitung des Judasbriefes[1], der demnach Verbreitung und Ansehen in größerem Umfang nicht erlangt zu haben scheint. Der Verweis auf die Verklärungsgeschichte in 1, 16 ff. und eine Reminiszenz wie 3, 10 a verraten Bekanntschaft mit evangelischer Tradition. Auf diese mag auch in 3, 2 hingedeutet werden, wenn in einer bemerkenswerten Kombination die Weissagungen der Propheten mit dem „durch eure Apostel übermittelten Gebot des Herrn und Heilandes" verbunden werden und solche Kombination geradezu einen Schriftbeweis für die kirchliche Geltung der urchristlichen Eschatologie anbietet. Wenn die im Judasbrief noch unbefangen zitierte apokryphe Literatur jüdischer Apokalyptik in Kap. 2 offensichtlich bewußt unterdrückt wird, so zeigt das andererseits, daß die kanonische Schriftensammlung schon einer kritischen Sichtung unterliegt.

Was bedeutet es unter diesen Umständen, daß der Verfasser nicht bloß anonym, sondern höchst absichtlich pseudonym schreibt? Das kann man nicht beantworten, ohne sich zuvor über den vorausgesetzten Apostel- und Traditionsbegriff Rechenschaft gegeben zu haben. Schon der Briefeingang gibt darüber ersten Aufschluß. Er bezeichnet ja die Empfänger als solche, „welche durch die Gerechtigkeit unseres Gottes und (des?) Heilandes Jesu Christi Anteil an dem uns zu Partnern machenden köstlichen Glauben erlangten". Die Pistis, die hier deutlich den Christenstand umschreibt, ist nicht bloß Offenbarungs- und Gnadengabe und verbindet als solche mit der himmlischen Welt. Sie stellt zugleich eine Kommunikation zwischen dem dieser Gabe zuerst und eigentlich gewürdigten Apostolat und den Gemeindegliedern her, die keineswegs selbstverständlich ist[2]. Auch darin bekundet sich vielmehr göttliche Gnade, nämlich jene Gerechtigkeit, welche als Eigenschaft der aequitas bestehende Unterschiede überbrückt[3]. Trifft diese Interpretation zu, stehen wir vor einer im N.T. jedenfalls nach der Schärfe einzigartigen Aussage: Pistis ist nicht mehr der Akt des Gläubigwerdens oder des Glaubens-

[1] Gegen Wohlenberg S. XXIX und im Kommentar.

[2] Knopf S. 259 spricht vom Gemeindeglauben als dem „kostbaren Depositum des Herrn Jesus an die Apostel". Dieses auch von Hollmann-Bousset S. 303, Stählin, Th.W. III S. 350 Anm. 32 vertretene Verständnis wird durch Wohlenberg S. 167 aus Caten. ed. Cramer VIII 85 belegt. Wenn Windisch S. 84 daneben die andere Möglichkeit erwägt, daß hier die Heidenchristen den Judenchristen zugeordnet würden, so geht das über den scopus der Stelle wie des ganzen Briefes hinaus.

[3] Mit Recht sieht Wohlenberg S. 169 hier eine Abgrenzung gegen „willkürliches und launisches Handeln" und „menschliche Maßstäbe" vorgenommen.

gehorsams, sondern der Heilsstand der Himmelsbürger, der primär den Aposteln Jesu als den besonders Auserwählten zukommt, von diesen jedoch auf alle übrigen Christen übergreift, und zwar auf Grund erneuten göttlichen Handelns. Gott schenkt den Zugang zum apostolischen Privileg auch der Gemeinde und erweist darin seine Gerechtigkeit als Ordnungsfaktor im kirchlichen Bereich. Gerechtigkeit ist hier gut griechisch Möglichkeit des Ausgleichs der Ungleichen, jetzt nur nicht mehr auf die Welt sozialer Unterschiede, sondern auf die ebenfalls in sich differenzierte Welt der Heilsgeschichte bezogen. Gemeinde aber ist, gerade als die Gemeinschaft der Gläubigen und von Jesus Ergriffenen, die den Aposteln zugeordnete Schar. Daß sie das ist, bildet ihr eigentliches Kriterium und legitimiert sie auch als Gemeinde des Glaubens, des Wortes, des Herrn.

Fragen wir weiter, in welchem Sinne das gilt, stoßen wir auf die schon erwähnte Stelle 3, 2, die in nicht übersetzbarer Gedrängtheit von der *τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολή τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος* spricht. Wenn man sich der Weisung wie der Weissagungen der heiligen Propheten erinnern soll, kann damit nicht ein Einzelgebot gemeint sein. So werden ja auch die Gegner als von dem ihnen überlieferten heiligen Gebot abgefallen charakterisiert und geht damit parallel, daß sie die Erkenntnis des „Gerechtigkeitsweges" preisgegeben haben (2, 21). Unter „Gebot" wird hier also die Offenbarung nach ihrem Anspruch auf den Menschen verstanden. Freilich genügt diese Bestimmung noch nicht. Wir denken bei Offenbarung, Gebot, Wille bzw. Forderung Gottes ja zunächst an ein Geschehen, während es dem Verfasser offensichtlich um das Ergebnis eines Geschehens zu tun ist. Deshalb kann er in 2, 21 von der *παραδοθεῖσα ἁγία ἐντολή* und, identisch damit, in 1, 12 von der *παροῦσα ἀλήθεια* sprechen. Die Offenbarung ist so zu der Gemeinde gekommen, daß sie ihr wie ein Gegenstand übermittelt wurde und nun bei ihr wieder wie ein Gegenstand vorhanden ist. Pointiert, aber in der Zuspitzung erhellend gesagt: Als vorhandener Besitz der Gemeinde ist Offenbarung jetzt die „christliche Religion"[1], wie Pistis den Christenstand bezeichnete. Allerdings hängt das Recht dieses Satzes an der Vertauschbarkeit seiner Glieder. Denn die christliche Religion ist als solche eben auch die göttliche Wahrheit und Offenbarung, der Wille des Herrn und Heilandes, Heilsgabe, die vom Himmel her der Gemeinde durch die Apostel übermittelt wurde. Aufs deutlichste kommt das in der Formulierung *ἅπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις* Jud. 3 zum Vorschein, welche unserm Briefe bekannt ist und von ihm abgewandelt

[1] Knopf S. 274: „die in den Gemeinden vorhandene kirchliche Wahrheit".

wird. Wie Glaube hier klar die christliche Lehrtradition meint, so hat ἅπαξ im N.T. den ursprünglichen Sinn, die Einmaligkeit und Endgültigkeit des eschatologischen Geschehens herauszuheben. Das besagt aber, daß jetzt der christlichen Lehrtradition als solcher eschatologischer Charakter zugesprochen wird. Über ihr steht nunmehr das „ein für alle Male", welches gottgesetzte Unverbrüchlichkeit und Abgeschlossenheit anzeigt. Die Formel des Vincenz von Lerinum „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est" ist nur eine Spiegelung des schon in Jud. 3 Gemeinten und mit der Wendung von der vorhandenen Wahrheit in 2. Pt. 1, 12 wieder Aufgegriffenen. Die Tendenz, die zu solcher Formulierung und Anschauung treibt, ist darauf gerichtet, die fides catholica aller individuellen Willkür zu entziehen. Sie mag entfaltet, aber sie kann als ein für alle Male überliefert und vorhanden, nämlich der Kirche als der Heilsanstalt anvertraut, nicht mehr geändert und ergänzt werden. Natürlich wird damit gegen den Enthusiasmus der Gnostiker polemisiert, welche ihre πλαστοὶ λόγοι 2, 3 und σεσοφισμένοι μῦθοι 1, 16 auf den Geist zurückführen. Ihnen gegenüber verteidigt die Kirche der Rechtgläubigkeit mit der Geschichtlichkeit des Daseins zugleich die Geschichtlichkeit der Offenbarung. Sie tut es, indem sie dem Pochen auf den Geist, welcher die Einfälle des Augenblicks und der Spekulation decken soll, ihre Tradition als die einzige und in sich abgeschlossene Offenbarung entgegensetzt. Und sie wahrt die Geschichtlichkeit der Offenbarung, die Kontingenz des eschatologischen Geschehens, indem sie die Apostolizität ihrer Lehrtradition herausstellt. Die Apostel sind ihr also noch nicht primär Vorbilder der Frömmigkeit, sondern konstitutiv diejenigen, welche die Weisung des Herrn und Heilandes übermittelt haben. Auf der Hand liegt, daß in solcher Anschauung urchristliche Motive festgehalten werden. Auch Paulus hat ja den eschatologischen Charakter seines Apostolates aufs stärkste betont, den Apostel einzig von der Offenbarung her verstanden wissen wollen und ihn Verkörperung des Evangeliums sein lassen. Freilich heißt das feststellen zugleich, den entscheidenden Unterschied markieren: An die Stelle der Koordination von Apostel und Evangelium ist im 2. Pt. die von Apostel und kirchlicher Lehrtradition getreten. Das wirkt sich so aus, daß die Apostel nun nicht mehr wie etwa in 1. Kor. 4, 8 ff. 2. Kor. 4, 7 ff. 11, 23 ff. 13, 4 als die Angefochtenen erscheinen oder wie in 1. Thess. 2 sich gegen den Verdacht, Goeten zu sein, wehren müssen. Petrus wird in unserm Brief zwar als der Sterbende gezeichnet, jedoch nur zu dem Zwecke, daß er der Gemeinde sein Testament vermachen könne. Es

ist auch nicht zufällig, daß der pseudonyme Schreiber sich gerade hinter der Autorität des Apostelfürsten verschanzt. Der Abschnitt 1, 12 ff. beweist deutlich, daß wie bei Lukas das Merkmal des Apostels zutiefst in der Augen- und Ohrenzeugenschaft des Lebens Jesu erblickt wird. Das hat seine innere Notwendigkeit. Nur der Augen- und Ohrenzeuge dieser Geschichte kann Garant der kirchlichen Überlieferung sein, welche sich auf der Heilsgeschichte gründet. Nur er kann gegenüber den Enthusiasten, die sich auf den Geist und individuelle Offenbarungen berufen, die Kontinuität und Legitimität der Kirche sichern. Darum sind die Zwölf die eigentlichen Apostel, welche Verdienste Paulus immer haben mag. Er kann in unserm Brief als Verfasser kanonischer Schriften gelten und von Petrus mit dem Ehrenprädikat „unser geliebter Bruder" bedacht werden, so daß er ganz eng an die Zwölf heranrückt. Er bestätigt auch seinerseits die kirchliche, bis zum Anfang zurückreichende Lehrtradition. Aber begründen kann er die nicht, wie es einzig die Gefährten Jesu vermögen. Sein Apostolat steht wie in den Akta in eigenartigem Zwielicht: Die Heidenkirche kann nicht leugnen, wesentlich sein Werk zu sein. Die Orthodoxie kann ihn freilich umgekehrt nicht zu ihrem eigentlichen Fundament machen, weil er nicht wie die Zwölf die Kontinuität zum historischen Jesus sichert, in welcher die Rechtgläubigkeit die Garantie ihrer Lehrtradition erblickt[1]. Der Begriff des Apostels hat sich also gewandelt: Der Bote des Evangeliums ist zum Garanten der Tradition, der Zeuge der Auferstehung zum Zeugen der historia sacra, der Träger eschatologischen Gotteshandelns zum Fundament der Heilsanstalt, der Angefochtene zum Bringer der securitas geworden. Und solcher Strukturwandel beschränkt sich nicht auf den Apostelbegriff. Er bestimmt nicht weniger die Lehre von der Kirche, die aus der creatura verbi zur Hüterin der vorhandenen Wahrheit wird, vom Geist, der in der Lehrtradition aufgeht und darum dem Buchstaben nicht mehr kritisch entgegensteht, vom Glauben, der zur Entscheidung für die Integrität der Überlieferung wird, und vom Worte Gottes, das nach urchristlicher Anschauung doch nie abgeschlossen vorliegt, sondern je und je – man denke an das johanneische „über ein kleines"! – sich neu offenbart, ubi et quando visum est deo.

Nun kann gesagt werden, was den Verfasser in die Pseudonymität getrieben hat. Wo Apostolizität das Kriterium legitimer Lehr-

[1] So hat schon Windisch S. 89 geurteilt, Paulus sei streng genommen ausgeschlossen. Für 3, 15 f. ist kennzeichnend, daß sich die Orthodoxie ebensosehr auf den Apostel beruft wie durch ihn in Verlegenheit gerät.

tradition ist, steht man als Verfechter dieser Tradition in apostolischem Schatten. Da die Antike es weder mit Pseudonymen so genau nahm noch auf Originalität den gleichen Wert legte wie wir, konnte für den defensor fidei das Pseudonym Ausdruck des ihm unbestreitbar erscheinenden Sachverhaltes sein, daß seine Botschaft apostolische Lehre festhielt. Wenn er sich nicht eben bescheiden gleich in der Maske des Apostelfürsten tarnt, so besagt das weniger für ihn als für die Schätzung und den Platz, die man zu seiner Zeit Petrus mehr oder minder selbstverständlich einräumte. Irdisch gesehen mündet alle kirchliche Lehrtradition nach damaliger Anschauung bei diesem. Es ist darum mehr als bloß die Anwendung eines schon im Urchristentum geläufigen Schemas, wenn 1, 13 ff. den Brief als Petrustestament charakterisieren. Der Verfasser fühlt sich wirklich als Testamentsvollstrecker. Eben deshalb taucht in 1, 12 ff. und 3, 1 f. das Stichwort „erinnern" auf, in welchem das Anliegen des Schreibens zusammengefaßt wird. Die christliche Wahrheit liegt tatsächlich abgeschlossen vor und braucht nur von einem Geschlecht zum andern tradiert zu werden. Das muß freilich so geschehen, daß sie gegenüber den Angriffen von außen und der menschlichen Unvollkommenheit in der Gemeinde stets neu entfaltet, kommentiert und in die jeweilige Situation ausgerichtet wird. Aber indem das geschieht, hält die Kirche die vorhandene Wahrheit fest und lebt nach 1, 12 der Apostel im apostolischen Zeugnis „allezeit" fort.

B. Die Gesamtkomposition

1. Gliederung. Der Aufbau des Briefes ist einfach und zweckmäßig. Dem Eingang in 1, 1 f. folgt mit V. 3–11 so etwas wie ein Prooemium, das die Gemeinde auf die ihr gegebene Verheißung hinweist und sie zu einem dieser entsprechenden Wandel aufruft. V. 12–18 begründen die Gewißheit der Verheißung mit der den Aposteln widerfahrenen Offenbarung, V. 19–21 mit der Erinnerung an die alttestamentliche Prophetie. Kap. 2 zerstört die Glaubwürdigkeit der die kirchliche Eschatologie angreifenden Gnostiker und dient so via negationis dem angestrengten Beweis. Damit ist der Weg zu einer Behandlung der Sachfrage selber in 3, 1–13 gebahnt, die im Widerspruch zur Häresie einen apokalyptischen Entwurf vorträgt und gleichzeitig die Bedenken der Gemeinde über die Parusieverzögerung zu zerstreuen sucht. 3, 14–18 enthalten die Schlußparänese.

2. Der Inhalt der verteidigten Eschatologie. Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie kann unmöglich schon dadurch gerecht-

fertigt sein, daß sie am überkommenen Gut festhält, und ebensowenig dadurch, daß sie mit durchaus guten Gründen und notwendigerweise die geschichtliche Betrachtung der Offenbarung gegenüber dem Enthusiasmus verteidigt. Sie will und muß an ihrem eschatologischen Kerygma selber gemessen werden. Wie ist es damit in unserem Brief bestellt? Das Ergebnis kritischer Analyse mag gleich in einer Negation vorweggenommen werden: Die eigentliche theologische Problematik der vorliegenden Apologie besteht darin, daß sie jede christologische Orientierung ihrer Eschatologie vermissen läßt. Wohl wird formelhaft von „machtvoller Parusie unseres Herrn Jesu Christi" 1, 16, von seinem „ewigen Reich" 1, 11, vom Tage des Herrn 3, 10. 12 oder des Gerichtes 2, 3 f. 9; 3, 7 gesprochen, so daß die getroffene Feststellung unhaltbar zu werden scheint. Doch besagen traditionelle Wendungen wenig, so lange ihr Beziehungspunkt nicht erkannt ist. Über den informiert uns die bedeutsame Stelle 1, 11, in welcher das Ziel des Prooemiums, nämlich die Schilderung der Verheißung für die Gläubigen erreicht und der Einsatz für die folgende Argumentation gewonnen wird. Windisch übersetzt gut: „Denn so wird euch der Einzug in das ewige Reich unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus reichlich ausgerichtet werden." Zugrunde liegt die Anschauung vom antiken Chor, für dessen Ausstattung ein wohlhabender Bürger gesorgt hat[1]. Damit verbindet sich, wie aus dem Kontext hervorgeht, ein anderes Bild. Der Terminus *ἐπιχορηγεῖν* weist ja auf das gleiche Wort in V. 5 und die Aufforderung zurück, jegliche Mühe daranzusetzen, das Christentum zu bewähren. In V. 5 b–7 folgt dann ein Tugendkatalog von acht Gliedern, welche durch die rhetorische Figur des Kettenschlusses unter einander verbunden sind und zusammen die Ogdoas himmlischen Lebens umschreiben. Glaube und Liebe umrahmen dabei wie in Ignatius ad Eph. 14, 1 als Anfang und Ende jene christliche Haltung, die sich in sittlicher Kraft, Erkenntnis der göttlichen Forderung, Enthaltsamkeit vom weltlichen Treiben, Geduld in der Anfechtung, Bewährung der Frömmigkeit und Bruderliebe äußert, um in der Agape als kirchlicher Solidarität zu münden[2]. V. 10 greift darauf mit der Mahnung zurück: „Strengt euch also an, eure Berufung und Erwählung festzumachen. Dann werdet ihr nie fallen." Ein Idealbild wird hier gezeichnet, das den Christen, wie die Diatribe den Weisen, als Kämp-

[1] Vgl. Knopf S. 272, Hollmann-Bousset S. 305.

[2] Knopf S. 267 betont, daß nicht Logik den Aufbau der Tugendkette bestimme. Das ist richtig. Doch zeigt die Interpretation, daß auch nicht einfach Willkür herrscht. Einen (von Knopf bestrittenen) Zweck hat die Reihe jedenfalls.

fer in der Arena der Tugend darstellt. Dem Einsatz entspricht der Preis, von dem V. 11 redet, nämlich der feierliche, von Gott selbst als Choregen prunkvoll ausgestattete Einmarsch der Sieger in das ewige Reich[1].

Daß dies und nichts sonst der eigentliche Inhalt der in unserm Brief so leidenschaftlich verteidigten Parusie-Erwartung ist, beweist ebenfalls 1, 4, wo sich der Verfasser nochmals eindeutig über seine eschatologische Hoffnung expliziert. Die uns gewährten herrlichen und größten Verheißungen gehen darauf, der göttlichen Physis teilhaftig zu werden. Daß wirklich gemeint ist, was hier gesagt wird, ergibt sich aus der Fortsetzung: „nachdem wir verlassen haben die Vergänglichkeit, die in der Welt durch Begierde herrscht". Es dürfte schwer fallen, im ganzen N.T. einen Satz zu finden, der in Ausdruck, Motiven und Gesamttendenz schärfer den Rückfall des Christentums in hellenistischen Dualismus markiert[2]. Zwei Welten stehen sich gegenüber, die eine durch Vergänglichkeit als größtes aller Übel gekennzeichnet und durch die sinnliche Begier, welche immer wieder vom Vergänglichen verlockt wird und ihm anheimfallen läßt, die andere durch die unvergängliche, nämlich göttliche Natur. Der Mensch ist gerufen, aus der einen herauszugehen, um die andere zu erlangen. Erst dann wird er, was er sein soll, nicht mehr bloß Mensch, sondern Teilhaber an der göttlichen Physis. Die Apotheose ist sein Ziel. So verheißen es die Mysterien und die Gnosis. Genau das verspricht ihm nach unserm Brief jedoch auch das christliche Kerygma. Dazu hat nach V. 3 die göttliche Dynamis uns begabt. Dazu gilt es nach V. 5 und 10, sich anzustrengen und in der Arena der Tugend zu kämpfen[3]. Das wird nach V. 11 mit dem Eintritt in das ewige Reich verwirklicht.

Man wird einwenden: nicht nur das. In 3, 13 heißt es ja: „Wir erwarten neue Himmel und eine neue Erde nach seiner Verheißung, in denen Gerechtigkeit wohnt." Zweifellos, aber es fragt sich, was mit dieser, wohl älterem Gut entnommenen Formulierung gemeint ist. Die Frage läßt sich leicht beantworten, da auch hier der Zusammenhang dafür sorgt, daß wir darüber nicht im unklaren bleiben. 3, 10 ff. enthalten ja eine kleine Apokalypse, die mit glühenden Farben den Weltuntergang schildert. Der Sinn dieser Verse tritt in der

---

[1] Bengel: quasi cum triumpho.

[2] So auch Knopf S. 264, Hollmann-Bousset S. 304.

[3] „Eben deshalb" V. 5. Da *παρεισφέρειν* nicht das Moment des Heimlichen haben kann, muß es bedeuten: Nebenher hat man sich auch anzustrengen. Synkretismus ist dann unverkennbar.

rhetorischen Frage V. 11 heraus und ist paränetisch: Gerade weil die kosmische Katastrophe kommt, in welcher sich alles in seine Bestandteile auflöst, gilt es, jegliche Art von heiligem Wandel und Frömmigkeit zu bewähren. Auf solche Weise wird, wie V. 12 in Aufnahme eines jüdischen Theologoumenons fortfährt, die Parusie des Gottestages beschleunigt. Die guten Werke tragen also dazu bei, daß das Ende rascher erfolgt, offensichtlich weil in ihnen die Trennung vom weltlichen Wesen dokumentiert und damit Gott die endgültige Scheidung erleichtert wird. In diesem Rahmen blickt V. 13 auf jenen Zustand, in welchem die definitive Scheidung geschehen ist, der alte Aeon und die in ihm hausenden Bösen untergegangen sind und die Frommen übrig bleiben. Die neuen Himmel und die neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt, sind demnach der Schauplatz der von ihren Widersachern befreiten und für ihre frommen Werke belohnten Gerechten. Das ganze kosmische Drama, von dem wir nur die allgemeine Auflösung und das sausende Herniederkrachen der Gestirne erfahren, dient einzig dem Zweck, den Frommen endlich Ruhe vor ihren Gegnern zu verschaffen. Genau das bekunden auch die Drohungen gegen die Häretiker in Kap. 2, z. B. in V. 9: „Der Herr weiß die Frommen aus der Anfechtung zu erretten und die Ungerechten zur Bestrafung auf den Tag des Gerichtes zu bewahren." Noch deutlicher erklärt V. 12, daß die Irrlehrer wie die unvernünftigen Tiere von Natur aus einzig zum Verderben bestimmt sind, zweifellos zur tiefsten Befriedigung derer, die wie der gerechte Lot nach V. 8 irdisch gequält wurden, als sie Tag für Tag mit ihren Augen und Ohren Zeugen der gottlosen Taten ihrer Umgebung sein mußten. Sodom und Gomorra sind nach V. 5 ff. eben Typos des Endgeschehens, das sich kurz auf die Formel bringen läßt: Belohnung der Guten, Untergang der Bösen.

Damit haben wir alle Stellen überschaut, welche uns Aufschluß über den Inhalt der eschatologischen Hoffnung in unserm Brief geben. Die Ausgangsthese dürfte jetzt völlig gerechtfertigt sein. Diese ganze Eschatologie hat nur insofern eine Beziehung zur Christologie, als der künftige Weltenrichter die ausführende Instanz der Belohnung und Bestrafung ist. In Wirklichkeit ist sie rein anthropologisch orientiert. Der Fromme will wissen, was mit ihm und was mit seinen Gegnern wird. Darauf wird denn auch allein klar und ausführlich eingegangen, während wir darüber hinaus nur von einem kosmischen Spektakel hören, das mit dem Wort *ῥοιζηδόν* 3, 10 sogar onomatopoetisch ausgemalt wird. Das besagt jedoch, daß diese Eschatologie tatsächlich einzig eine handfeste Vergeltungslehre vor-

trägt. Darf man dann aber unsern Brief noch ernsthaft eine Apologie der urchristlichen Eschatologie nennen? Mir scheint, daß solche Frage verneint werden muß. Wohl nimmt die sich hier äußernde Hoffnung in gewisser Weise das auf, was etwa Paulus mit seiner Lehre vom *σῶμα πνευματικόν* ebenfalls ausgesprochen hat. Auch in ihr geht es ja letztlich darum, daß der Apostel sich Erlösung nicht denken kann, welche nicht das Aufhören der Anfechtung in sich schließt. Der pneumatische Leib ist für ihn jene Existenz, welche dem Spannungsverhältnis zwischen dem Leben im Gehorsam und unter der Bedrohung durch die Mächte des alten Aeons entnommen ist. Auf diese Befreiung wartet mit dem Christen alle Kreatur. Wenn man sich das aber klarmacht, sieht man sofort den charakteristischen Unterschied zwischen beiden Anschauungsweisen. Nicht nur ist im 2. Pt. die paulinische Aussage dadurch vergröbert, daß an die Stelle existentialer Rede die hellenistisch-naturalistische von der *θεία φύσις* getreten ist. Vor allem wird man die paulinische Aussage auch nicht aus ihrem Zusammenhang lösen dürfen. Die Hoffnung auf den pneumatischen Leib ist ja nur ein, wenngleich integrierender Bestandteil einer umfassenderen Erwartung, welche ebensosehr das Seufzen der Kreatur nach der Freiheit der Kinder Gottes vernimmt wie der Wiederherstellung Israels gewiß ist. Fragt man sich, wodurch so verschiedene Elemente zusammengehalten werden, erkennt man als Mitte und treibende Kraft der paulinischen Verkündigung auch hier die Rechtfertigungslehre, in deren Rahmen Rm. 9–11 ja ausdrücklich eingespannt werden. Es ist Paulus undenkbar, daß der Gott, welcher das Seiende aus dem Nichts heraufführt, die iustificatio impii, den Gehorsam der Kinder Adams, die resurrectio mortuorum wirkt, einen nicht endenden Kampf mit Sünde und Tod als den herrschenden Mächten dieser Welt zu bestehen habe und nicht alle seine Feinde zuletzt überwinde, um unangefochtener Herr seiner Schöpfung zu sein. Ein solcher Gott wäre nicht wirklich Gott. Das hat aber eine anthropologische Konsequenz. Es ist Paulus ebenso undenkbar, daß christliches Dasein im Widerspruch von Fleisch und Geist verbleibe, der es heute bestimmt. Eine solche Erlösung wäre nicht vollkommene Erlösung, nicht redemptio mundi. In der Anfechtung des Christen ist zwar die Möglichkeit des neuen Gehorsams gegeben. Sie beweist jedoch zugleich, daß Gottes Herrschaft noch angefochten wird. Die paulinische Eschatologie ist wie die der Apokalypse und der ganzen Urchristenheit von der Frage getragen, ob Gott Gott sei und wann er es gänzlich werde. Sie verkündigt Gottes Herrschaft in der Rechtfertigungslehre und verkündigt Gottes Herrschaft in

ihrer Apokalyptik. „Christus aber muß siegen" ist ihr Zentralmotiv, so wie es die Inthronisation des Lammes in der Apokalypse ist. Die anthropologisch orientierte Eschatologie ist nur ein Teilausschnitt dieser Verkündigung, ihre Radikalisierung und Konkretisierung in die Tiefen der einzelnen Existenz hinein. Daß der Kyrios kommt, sich seiner Geschöpfe und seiner Welt bemächtigt, das ist Heil. Spricht man das jedoch in dieser Schärfe aus, sieht man, daß der 2. Pt. gar nicht mehr dieses „Er kommt und siegt" eigentlich kennt, sondern von der Erwartung eines Neutrum, nämlich der göttlichen Natur bestimmt wird. Der Ausschnitt ist zur Hauptsache geworden und der Weltenrichter das Instrument der Apotheose des frommen Menschen. Damit ist die Eigenart der urchristlichen Eschatologie preisgegeben und erneut jene Apokalyptik stabilisiert, welche Juden und Heiden auch schätzen und predigen.

3. Die Bedeutung der Eschatologie für die Theologie des Briefes. Die Eschatologie ist wohl das Thema des Briefes, merkwürdigerweise jedoch nicht das Zentrum der sich darin bekundenden Theologie. Auch damit unterscheidet sich der Verfasser von der Urchristenheit, deren Geschichte und Theologie einzig von der Eschatologie her erfaßt und beschrieben werden kann. Schon das Ergebnis des vorigen Abschnittes beweist diesen Sachverhalt. Eine nicht christologisch orientierte Eschatologie läßt auch nur für eine nicht unbedingt und wesentlich eschatologisch orientierte Christologie Raum. Wieder besagt es nichts gegen solche Feststellung, daß unser Brief christologische Prädikate und Formeln der Urchristenheit wie Kyrios, Soter, der uns erkaufende Herr verwendet, von dessen Parusie und ewigem Reiche spricht. Mit dem allen wird nun ja nicht mehr derjenige charakterisiert, welcher die Wende der Aeonen heraufgeführt hat, sondern das Gottwesen[1], besser noch der christliche Kultgott in seinen verschiedenen Eigenschaften und Kundgebungen, zu denen auch das Weltgericht gehört. Weil es sich so verhält, lautet das geradezu stereotype Christusprädikat „unser Kyrios und Soter"[2], kann in 1, 3 neutrisch von der göttlichen Kraft gesprochen werden, die uns mit allem begabt hat, was zum Leben und zur Frömmigkeit notwendig ist. Darum wird ebenfalls dort als für diesen Herrn kennzeichnend die Qualität seiner *δόξα* und *ἀρετή*, also seiner Wunderkraft, in 1, 16 seine *δύναμις* und *μεγαλειότης* hervorgehoben, ist das Kyrios-

[1] Ähnlich Hollmann-Bousset S. 304.

[2] Da es sich sonst durchgängig so verhält, wird man gegen Knopf S. 259 f. die Wendung „unser Gott und Soter" in 1, 1 kaum zu einem christologischen Prädikat zusammenziehen dürfen. Auch dann beweist freilich V. 3 noch, daß von Christus als Gottwesen gesprochen wird.

prädikat bald auf Christus, bald wie in 3, 9. 15 auf Gott bezogen. Das Kreuz ist aus der Botschaft verschwunden, die gloria Christi dominiert. Die Wesensaussage hat diejenige über die soteriologische Funktion ersetzt oder, wo von dieser noch die Rede ist, in ihren Schatten gedrängt. Die Ontologie und Metaphysik schiebt sich in den Vordergrund.

Nicht anders steht es mit der Ethik. Nach dem Gesagten kann hier Kürze walten. Eine Verbindung zur Rechtfertigung besteht nicht mehr. Das bedeutet, daß die nova oboedientia nicht mehr urchristlich als Leben im Zeichen der Auferstehung verstanden wird. Auch hier ist freilich die Beziehung zur Eschatologie nicht völlig fallen gelassen. Doch hat sie nun den Sinn, eine Vergeltungslehre zu begründen. Der Kämpfer um die Tugend erringt sich den verheißenen Preis. An die Stelle des geistgewirkten Glaubensgehorsams ist die neue christliche Sittlichkeit getreten. Neu ist sie allerdings nur in ihrer Firmierung. Denn nach ihrem Inhalt wie nach ihrer Struktur unterscheidet sie sich nicht ernsthaft von dem, was in einem jüdisch infizierten Hellenismus möglich und vorhanden war. Die Flucht aus der Vergänglichkeit und der darein verstrickenden Begier ist ihr eigentliches Anliegen, die Zuständlichkeit einer Welt ohne Sterben, Lüste, Irrtum und Trug ihr Ziel. Auch darin wird die anthropologische Orientierung des Ganzen sichtbar. Das Motiv „etwas zu sein zum Preise seiner Herrlichkeit" von Eph. 1, 6. 12. 14 wird so gut wie nirgendwo sichtbar. Nicht die Selbstbehauptung des Menschen, sondern seine Gefangenschaft in der Sinnlichkeit gilt als das eigentliche Übel. Nicht Gottes Herrschaft, sondern jene Welt, deren Prädikat das Göttliche ist und deren Gewinn Apotheose in sich schließt, erscheint als Heil. Dem entspricht, daß die Parusie nicht mehr das Gericht auch über die Frommen bringt, sondern das kosmische Sterben, in welchem die Vergänglichkeit ihr Ende findet, wie die Mysterienweihe es der einzelnen Existenz verheißt. Tatsächlich hat die Orthodoxie an dieser Stelle aufgenommen, was das Merkmal ihrer gnostischen Gegner war: Sie ist zur Predigerin einer religiösen Weltanschauung dualistischen Charakters geworden. Ihr jüdisches Erbe aber verrät sich darin, daß sie Gerechtigkeit als Leben unter der göttlichen Norm versteht. Die neue Religion bringt die nova lex und erweist sich in deren Befolgung als *εὐσέβεια*, als Religiosität. Weil die Häretiker gegen die Moral verstoßen, sind sie nach 2, 14 Kinder des Fluches, nach 2, 19 Sklaven der Vergänglichkeit, kennen sie nach 2, 21 den Weg der Gerechtigkeit nicht, können sie also von der *ἀλήθεια* Gottes als der richtigen Religion keine Ahnung haben.

Wir haben gesehen, wo das eigentliche Schwergewicht unseres Briefes ruht, nämlich dort, wo von der apostolischen Lehrtradition gesprochen wird. Die apokalyptische Eschatologie ist davon ein Teil und wird darum vom Verfasser pflichtgemäß verteidigt. Aber sie ist nicht mehr wie in der Urchristenheit das innere Band des ganzen Kerygmas, sondern steht relativ selbständig neben den andern Topoi der christlichen Lehre. Sie ist das, was sie seitdem in der Kirchengeschichte zu sein pflegt, nämlich das Schlußkapitel der Dogmatik, die Lehre von den letzten Dingen, wie man so schön sagt. Als solche kann sie natürlich nur gedämpftes Interesse beanspruchen. Sie wäre völlig uninteressant, wenn nicht mit ihrer Hilfe das Theodizeeproblem recht und schlecht zu lösen und die christliche Moral im Blick auf Lohn und Strafe zu heben wäre. Sie tritt in den Dienst der kirchlichen Erziehungsaufgabe, wie denn nach 1, 5 ff. die Taufe der Anfang der Paideia zur Tugend ist. Man wird zum mindesten sehen müssen, daß der Protest der Gnostiker gegen eine solche Eschatologie insofern nicht völlig unberechtigt ist, als der Enthusiasmus demgegenüber auf seine Weise und in der für ihn kennzeichnenden Entstellung wie das sola gratia so das gegenwärtige Heil betont. Die Gegner haben beide die der Urchristenheit eigentümliche Spannung zwischen gegenwärtiger und zukünftiger Eschatologie zerbrochen. Sie stehen sich darin viel näher, als sie selber wissen und wahrhaben wollen. Beide fühlen sich als rechtmäßige Erben der Urchristenheit und haben damit relativ Recht und relativ Unrecht. Ihr Streit ist sachlich hoffnungslos.

C. Die Einzelargumentation

Wir haben jetzt noch eine Nachlese zu halten, welche die Beweisführung des Briefes im einzelnen mustert. Unser Ergebnis wird dadurch nicht verändert, jedoch mit Schlaglichtern versehen und kräftig unterstrichen werden.

1. Der Abschnitt 1, 12–18. Der Sinn dieser Stelle im ganzen ist klar. Die Apostel höchstpersönlich sind Garanten der christlichen Hoffnung. Das wird von dem angeblichen Petrus mit Hilfe der Verklärungsgeschichte bewiesen. Schon darauf, daß hier ein Beweis geführt werden kann, müßte stärkster Nachdruck gelegt werden. Eben dadurch weiß man sich von den erdichteten Mythen, mit welchen die Gnostiker umgehen, unterschieden. Die Apostel und entsprechend natürlich die von ihnen begründete Lehrtradition folgen nicht der Phantasie. Sie überliefern Tatsachen und können das, weil die

Apostel *ἐπόπται* geworden sind. Dieser Terminus entstammt der Mysteriensprache und verbindet in sich das Moment des Augenzeugen mit dem andern, daß das Wahrgenommene ein nur Auserwählten zugängliches Mysterium ist[1]. Die Verklärungsgeschichte wird in erheblicher Verkürzung und deutlich nach einer den Synoptikern gegenüber sekundären Tradition wiedergegeben. Es kommt dem Verfasser allein auf die erfolgte Verklärung als Faktum und auf die Himmelsstimme an. In der Überlieferung der letzten mischen sich bereits die Formen der Verklärungs- und Taufgeschichte. Das Prädikat *ἀγαπητός* ist als schmückendes Beiwort zu *υἱός* gezogen worden, wird also in dem ursprünglichen Sinn göttlicher Erwählung nicht mehr verstanden. V. 17 endet als Anakoluth. Das dürfte zwei Gründe haben. Zwar hat der Verfasser mit dem begonnen, was an Jesus geschah. Er will jedoch zu dem gelangen, was die Apostel erfahren haben, weil diese im Vordergrund seines Interesses stehen. Zweitens hat er mit der Schilderung dessen eingesetzt, was man sehen konnte, um die Augenzeugenschaft der Apostel herauszustellen. Ebenso wichtig ist es aber für ihn, ihre Ohrenzeugenschaft zu betonen[2]. Haben sie nämlich ihr Zeugnis vom Himmel selbst empfangen, so ist ja auch die von ihnen ausgehende Lehrtradition göttlicher Herkunft. Der Übergang zwischen diesen verschiedenen Motiven wird durch das Anakoluth markiert. Die ganze Erzählung dient dazu, die Herrlichkeit des irdischen Jesus zu kennzeichnen. Daß er in verborgener Gottheit schon über die Erde gewandelt ist, das eben hat die Verklärung seinen Jüngern offenbart. Zu fragen bleibt, inwiefern gerade damit etwas für die Argumentation des Verfassers gewonnen wird. Man wird darauf antworten müssen: Die Verklärung demonstriert, daß möglich und in der Vergangenheit sogar bereits geschehen ist, was christliche Hoffnung erwartet, also Teilhabe an der göttlichen Natur. An Christus hat Gott exemplifiziert, was er den Gläubigen verheißt. Es fällt auf, daß dieser Beweis nicht mit Hilfe der Ostergeschichten geführt wird. So verfährt ja die Urchristenheit, die von Jesu Auferstehung her die zukünftige Herrlichkeit der Christen begründet. Für diesen merkwürdigen Sachverhalt gibt es wohl nur eine Erklärung. Die Ostergeschichten gehören für den Verfasser so streng und exklusiv zur Christologie, daß er aus ihnen keine anthropologischen Konsequenzen mehr zu ziehen wagt. Die Auferstehung Christi geht zunächst nur ihn selber an, sie ist nicht mehr jenes eschatologische Ereignis, das die allgemeine Auferstehung einleitet. Dagegen ist die

[1] So Knopf S. 279, W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament 1952 Sp. 553.
[2] So auch Windisch S. 89.

Verklärung dem irdischen Jesus zuteil geworden und kann darum als Exempel dessen benutzt werden, was auch uns erwartet. Stimmt diese Interpretation, fügen sich alle Einzelaussagen reibungslos dem Gang unserer Untersuchung ein: Die Apostel sind Garanten der historia sacra und als Tatsachenzeugen Begründer der kirchlichen Lehrtradition, die himmlische Mysterien zu ihrem Inhalt hat. Geschehene Mirakel weisen das Recht christlicher Hoffnung nach, die zutiefst auf die Apotheose des Menschen gerichtet ist. Christologie und Eschatologie haben sich schon voneinander gelöst. Verbunden sind sie nur, sofern am Exempel des irdischen Jesus der Gegenstand der kirchlichen Eschatologie expliziert werden kann. Glauben heißt jetzt, die Tradition der Apostel annehmen. Das kann man aber ohne Risiko, weil Tatsachenzeugnis unmittelbar einleuchtend sein sollte. Theologia gloriae dominiert also auf der ganzen Linie.

2. Der Abschnitt 1, 19–21. Neben die von den Aposteln dargebotene Garantie der kirchlichen Hoffnung tritt diejenige der alttestamentlichen Prophetie bzw. des A.T., da das ganze A.T. als Prophetie verstanden werden muß. Daß wirklich die alttestamentliche Prophetie und sie allein in den Blick gefaßt wird[1], ergibt sich klar aus der Formel *πᾶσα προφητεία γραφῆς* V. 20, welche die einleitende Wendung vom *προφητικὸς λόγος* aufnimmt. Wir müßten uns wundern, daß von der urchristlichen Prophetie nicht mehr gesprochen wird. Doch löst sich dieses Rätsel einfach. Es läßt sich ja sehr deutlich beobachten, daß die urchristliche Prophetie eines der gefährlichsten Instrumente, wenn nicht gar das ausschlaggebende Moment der zunehmenden Gnostisierung der Kirche gewesen ist. In der Auseinandersetzung mit solcher Gefahr hat die Kirche die judenchristliche Einrichtung des Presbyteriums übernommen, aus welchem dann der monarchische Episkopat erwuchs. Das durch Ordination verliehene Amt ist insofern der geborene Gegenspieler wie der Gnosis so auch der urchristlichen Prophetie. Diese starb nicht zufällig in der Rechtgläubigkeit allmählich aus oder wurde in das Sektentum abgedrängt. Der 2. Pt. kennt sie nicht einmal mehr. Für ihn gibt es nur Schriftprophetie, wie sie im A. T. aufgezeichnet ist. Das spiegelt sich noch darin, daß in 2, 1 nur von Falschlehrern die Rede ist, obgleich der Zusammenhang den Hinweis auf Lügenpropheten erwarten läßt. In einer geradezu klassischen Formulierung der strengsten Inspirationslehre nennt nun V. 21 das A.T. in seiner Gesamtheit inspiriert. Die Gottesmänner haben unter dem Diktat des heiligen Geistes geredet.

[1] Vgl. Wohlenberg S. 201, Knopf S. 282.

Schon mit solcher Feststellung hat der Verfasser Wesentliches für seine Argumentation gewonnen. Bezeugt doch auch das A.T. die Parusiehoffnung. Spricht darin Gott selbst zur Gemeinde, so ist die Hoffnung als unaufgebbare Gottesforderung charakterisiert.

V. 19 verbindet diesen Beweis mit dem vorhergehenden, jedoch nicht einfach durch Koordination. In dem, was die Apostel erfahren haben, ist ja bereits ein Stück der alttestamentlichen Prophetie verwirklicht[1]. Man hat diese nun nicht mehr bloß als Verheißung, sondern kann schon etwas von ihrer Erfüllung konstatieren. Das berechtigt dazu, an ihr noch fester zu halten und sich bei ihr Erleuchtung zu suchen. Im folgenden verwendet der Verfasser zweifellos Traditionsgut urchristlicher Apokalyptik. Dazu gehört das Gleichnis vom Licht, das am dunklen Ort aufstrahlt, der absolute Gebrauch von *ἡμέρα* für den Tag der Parusie, die Formeln vom Aufstrahlen dieses Tages und vom Aufgehen des Morgensternes, einer ursprünglich auf den wiederkehrenden Christus bezogenen Metapher. Wohlenberg[2] und J. Boehmer[3] haben freilich die eschatologische Ausrichtung des Textes nicht grundlos bestritten. Denn es ist höchst bemerkenswert, daß der Verfasser mit dem aufgenommenen Traditionsgut schon nicht mehr recht umzugehen weiß. Er schließt seine Paränese ja mit dem Satz „bis der Tag aufstrahlt und der Morgenstern in euern Herzen aufgeht". Und das ist nicht mit Knopf[4] zu interpretieren: „Der Tag der Parusie wird aufleuchten, und dann wird die Finsternis, die Unsicherheit in euern Herzen schwinden." Vielmehr ist hier, was ursprünglich apokalyptisch und kosmisch gemeint war, psychologisch umgebogen. Der Verfasser redet von der inneren Erleuchtung durch das Wort der Prophetie. Gerade eine solche Kleinigkeit zeigt besser als manches andere, wie wenig der Briefschreiber berufen ist, die urchristliche Eschatologie zu verteidigen, die er selber nur noch gebrochen teilt und um ihre eigentliche Zuspitzung bringt.

Wo er in Wahrheit steht, sagt V. 20, wohl die bezeichnendste Aussage des ganzen Briefes. *ἐπίλυσις* meint die Auslegung, die Interpretation, *γίνεσθαι τινός* bedeutet: jemandem zu eigen werden, verfallen, hier: sich anheimgeben. Umstritten ist in der protestantischen Exegese der Sinn von *ἰδία ἐπίλυσις*[5], weil man sich über die Antithese nicht genügend Rechenschaft gibt. Völlig verkennt

[1] So auch Windisch S. 90.
[2] S. 203 ff. [3] Tag und Morgenstern, Z.N.W. 1923 S. 228 ff. [4] S. 283.
[5] Eine sorgfältige Aufzählung der Deutungsversuche bei Wohlenberg S. 206f. und Knopf S. 284.

Knopf die polemische Tendenz der Stelle, wenn er interpretiert: „Mit Ehrfurcht, mit Zurückhaltung und Bescheidenheit sollen also die Christen an die Prophetien des A.T. gehen."[1] Und wenn er deren Auslegung großen Pneumatikern und neuen Propheten zuweisen will, so ist darauf zu entgegnen, daß es die in der Rechtgläubigkeit um die Mitte des 2. Jahrhunderts in dem vorausgesetzten enthusiastischen Sinn gar nicht mehr gegeben hat. Ebenso fragwürdig ist jedoch die von Wohlenberg[2] und Schlatter[3] vertretene Deutung, wonach die Weissagung ihre Auslegung und Erfüllung aus der Geschichte heraus erfährt. Ganz davon abgesehen, daß das nicht im Text steht, sollten wir um die Gefahr einer Exegese aus dem Kairos wissen. Auch sie wird doch unvermeidlich dem Enthusiasmus verfallen. Sachgemäß interpretiert O. Holtzmann[4]: „Unser Brief hält schon eine kirchlich-autoritative Auslegung für notwendig." Er schließt sich damit der katholischen Exegese an, die vom protestantischen Liberalismus nicht infiziert worden ist. Selbst Windisch und Knopf können sich dieser Einsicht insofern nicht entziehen, als auch sie die befugte Auslegung der *ἰδία ἐπίλυσις* entgegenstellen. Sie wird zudem durch die von Billerbeck[5] beigebrachten jüdischen Parallelen bestätigt: „Er (Moses) sprach zu ihnen: Nicht aus mir selbst rede ich zu euch, sondern aus dem Munde Gottes rede ich zu euch" und: „Auch wenn einer sagt: die ganze Tora stammt von Gott mit Ausnahme dieses Verses, den nicht Gott, sondern Mose aus seinem eigenen Munde gesagt hat, – so ist er ein solcher, von welchem gilt: das Wort Jahwes hat er verachtet". Wie der letzte Satz insgesamt V. 21 verdeutlicht, so interpretiert das „nicht aus mir selbst" und das „aus seinem eigenen Munde" den Sinn von *ἰδία ἐπίλυσις*. Gemeint ist eine Auslegung, die man für und aus sich selbst gefunden hat[6]. Hier wird ganz einfach die Konsequenz aus dem Kampf mit dem Enthusiasmus gezogen. Lebendige Prophetie gibt es in der Orthodoxie nicht mehr. Man kennt einzig Schriftprophetie. Aber damit ist die Gefahr nicht beseitigt, sondern nur verschoben. Denn auch die Exegese, welche nun an die Stelle der Prophetie rückt, ist, wie die Paulus-Exegese nach 3, 15 f. dartut, der Bedrohung durch

---

[1] S. 284. [2] Unter Berufung auf die Catene S. 207.
[3] Erläuterungen zum Neuen Testament, 3. Aufl. Bd. III 1923 S. 82.
[4] Das Neue Testament . . . 1926 S. 861.
[5] Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch Bd. III 1926 S. 769, vgl. auch die von Knopf und Windisch herangezogene Stelle aus Philo, de vit. Mos. I 281: *λέγω γὰρ ἴδιον οὐδὲν ἀλλ' ἅττ' ἂν ὑπηχήσῃ τὸ θεῖον.*
[6] W. Bauer, Wörterbuch Sp. 670: „eigenmächtig". Büchsel, Theol. Wörterb. IV. S. 339 „nach Gutdünken".

Irrlehre ausgesetzt. Man muß sie darum ebenfalls regulieren und tut es, indem man sie an das kirchliche Lehramt bindet. Feine[1] hat darum zutreffend festgestellt: „So ist hier die Kirche als Inhaberin der rechten Lehre auch die Inhaberin der rechten Auslegung der Schrift." Im gleichen Atemzug, in dem man die Gemeinde zum Hören auf die Schrift auffordert, muß man ihr einschärfen: Persönliche, vom einzelnen vorgenommene, vom kirchlichen Lehramt nicht autorisierte und vorgezeichnete Exegese ist nicht gestattet.

Nun erhält auch V. 21 seine volle Schärfe. Die Schrift ist ganz und gar inspiriert. Geist kann aber nur vom Geist verstanden und ausgelegt werden. Der Interpret muß also den Geist haben, um die Schrift zu begreifen. Das ist beim Christen schlechthin jedoch nicht mehr gewährleistet, obgleich Paulus in Rm. 8, 9 noch sagen konnte: Wer den Geist Christi nicht hat, ist nicht sein. Im Frühkatholizismus ist der Geist an das Amt gebunden. Die Gemeinde ist nicht bloß organisatorisch, sondern theologisch gesehen die Schar der Laien. Die Exegese kann ihr nicht ausgeliefert werden. Ihr Tun vollzieht sich im Hören dessen, was das Lehramt ihr sagt. Damit wird aus dem Glauben allerdings die fides implicita: Man glaubt, woran die Kirche glaubt.

3. Die Ketzerpolemik in Kap. 2. Ich darf Sie nicht zu sehr ermüden und muß deshalb zum Schluß drängen. So behandele ich aus diesem Abschnitt nur einige Probleme. Es wurde schon gesagt, daß unser Kapitel eine Bearbeitung des Judasbriefes ist. Auch wenn nicht der Apostelfürst, sondern nur ein Lehrer der Orthodoxie seinen Kollegen ausschrieb, ist das schon aufschlußreich genug. Repetitio ist nicht bloß mater studiorum, sondern ebenso der Fluch und die Langweiligkeit des Traditionalismus. Die ausgefahrenen Geleise werden immer noch einmal befahren. Wo die Wahrheit als vorhandener Besitz betrachtet wird, gilt es nur, sie in der rechten Dosierung und Aufmachung zu applizieren. „Gedanken voller Originalität" und „scharfer Beobachtungsgabe" vermag ich anders als Wohlenberg[2] im 2. Pt. nicht zu entdecken. Besonders die Ketzerbekämpfung hat starr schematische Züge gewonnen, weil man sich nicht mehr in selbständiger Auseinandersetzung stellt. Der Gegner wird höchst primitiv erledigt, indem man ihm vor allem moralische Verkommenheit vorwirft, zweitens nicht mit kräftigen Sprichwörtern spart, wie sie etwa V. 22 bringt, drittens mit glühenden Farben die Bestrafung des Häre-

[1] Theologie des Neuen Testaments 7. Aufl. 1936 S. 413.
[2] S. XXXV.

tikers ausmalt. Unser Kapitel ist ein Musterbeispiel dieser Taktik, die offensichtlich damals wie heute ansprechbare Zuhörer gefunden hat. Der Nachteil dieser Methode besteht darin, daß über den Schemata die historische Wirklichkeit zu zerflattern droht. So ist es z. B. keineswegs von vornherein ausgemacht, wenngleich recht wahrscheinlich, daß es sich bei der Irrlehre um eine libertinistische Gnosis handelt. Wir wissen ja, daß selbst Paulus von seinen Gegnern des Libertinismus beschuldigt worden ist, und haben deshalb allen Grund, vorsichtig zu sein. Das, was der Verfasser Ausschweifung nennt, könnte auf die Ekstase derer zusammenschrumpfen, welche das Mahl der Seligen zu feiern meinen. Bei den Gelagen am hellen Tage, die er den Gegnern in V. 13 vorwirft, ist das noch stärker anzunehmen, da unmittelbar darauf von den Lügen-Agapen die Rede ist. Besonderen Zorn erweckt es nach V. 10 f., daß die Häretiker den Engelmächten nicht mit gebührender Ehrfurcht begegnen. Doch wird dieses Argument höchst zweifelhaft, wenn man sich Jud. 8 f. ansieht, von wo aus unsere Stelle fraglos inspiriert worden ist. Denn dort wird selbst verboten, dem Satan zu fluchen, und ist krasse Engelverehrung Bestandteil des Glaubens. Der 2. Pt. retouchiert, weil ihm die Benutzung apokrypher Schriften schon anstößig erscheint, ohne daß er deshalb auch zum Streit um den Leichnam des Moses Bedenken gehabt haben müßte. Die Engelverehrung teilt er jedenfalls und hält nach dem Schluß von V. 10 wohl auch die Lästerung der gefallenen Mächte für einen Frevel der Gnostiker, die ihrerseits darin kaum etwas anderes sehen als den Ausdruck des Jubels über ihre Befreiung aus Ananke und der Macht der Finsternis. Der Vorwurf der Habsucht, der den Gegnern in V. 3. 14 f. gemacht wird, erklärt sich von da aus, daß man offensichtlich auf beiden Seiten versucht, die begüterten Gemeindeglieder festzuhalten, um nicht ihrer Spenden verlustig zu gehen. Kurz, wenn man von den allgemein gehaltenen Anklagen absieht, bleibt nicht viel übrig, was nicht den einen wie den anderen Kontrahenten diskreditiert. Die theologische Auseinandersetzung hat nicht denselben Umfang wie die moralische Verunglimpfung. Außer der Differenz über dem eschatologischen Problem wird greifbar allein eine verschiedene Stellungnahme zur Engelverehrung.

Daß der Streit dennoch tiefer verankert ist und zwei unvereinbare theologische Konzeptionen miteinander ringen, gewahrt man nur indirekt. Indem nämlich in V. 12 die Häretiker dem unvernünftigen Vieh verglichen werden und V. 20 von ihrem Rückfall in die *μιάσματα τοῦ κόσμου* spricht, ist ja ihr Anspruch, Pneumatiker zu sein, be-

stritten und durch die Behauptung ersetzt, sie seien Psychiker und Sarkiker. Beide Parteien werfen sich also dasselbe vor. Ihre Auseinandersetzung geht zutiefst darum, was und wo Pneuma sei. In Wirklichkeit wird um den dritten Artikel gekämpft, und das, was ausdrücklich zur Sprache kommt, ist nur die Oberfläche oder Konsequenz dieses Kampfes. Sehr schön kommt das zum Ausdruck, wenn als Merkmal der Gemeinde ganz stereotyp die *ἐπίγνωσις* genannt wird. Das besagt ja, daß sie in Wahrheit die Schar der Gnostiker ist. So ist es auch nicht bloß „verbindlich und höflich" gemeint[1], wenn es in 1, 12 von ihr heißt: „wissend um und befestigt in der vorhandenen Wahrheit". Das Gegenstück dazu ist es, wenn die Widersacher in 3, 16 als *ἀμαθεῖς* bezeichnet werden. Nur der Geist verleiht dieses Wissen, wie es die Orthodoxie mit dem Geist und aus der apostolischen Lehrtradition heraus besitzt[2]. Aus 1, 8 f. geht denn auch klar hervor, daß die *ἐπίγνωσις* in der Taufe verliehen wird, und dem entspricht, daß in 2, 21 ihrem Empfang der Abfall vom Christentum gegenübersteht[3]. Nicht zufällig wünscht darum die Salutatio 1, 2 wie der Schluß in 3, 18 der Gemeinde, daß sie in der Erkenntnis wachse. *ἐπίγνωσις*, nach Windisch im 2. Pt. „der Grundbegriff des persönlichen Christentums"[4], meint nichts anderes als die fides catholica, die orthodoxe Lehrtradition. Sie anerkennen macht nach unserm Brief den wahren Gnostiker aus, ihr Besitz ist mit dem des heiligen Geistes identisch, Abfall von ihr das Wesen der Häresie und der Sturz in die Tiefen aller Verkommenheit.

4. Der Abschnitt 3, 5–13. Einen letzten Blick haben wir noch auf die Argumente zu werfen, welche angesichts der unleugbaren und die Gemeinde beunruhigenden Parusie-Verzögerung erhoben werden. V. 5–7 setzt das apokalyptische Schema der Entsprechung von Anfang und Ende, Schöpfung und Gericht voraus. Die durch das Wort geschaffene Welt ist schon einmal, nämlich in der Sintflut untergegangen. Die Irrlehrer haben also Unrecht, wenn sie behaupten, es bliebe sich alles ewig gleich. Wie Anfang und Ende sich entsprechen, so wird sich die Sintflut wiederholen, allerdings insofern modifiziert, als der Weltenbrand an ihre Stelle tritt. In dem gehen dann alle Gottlosen zugrunde, so daß für die neue Welt Platz wird, in welcher allein die Gerechten bleiben. V. 8 argumentiert von einem Gottesbegriff aus. Ps. 90, 4 leistet dabei Hilfestellung, allerdings in unerlaubter

[1] Gegen Knopf S. 273.
[2] Ebda S. 327.
[3] Auf die Taufe weisen auch Knopf S. 270 f., Wohlenberg S. 184 f., Windisch S. 87.
[4] S. 84.

Weise, weil die Klage über die Vergänglichkeit des Irdischen zum Ausgangspunkt einer Spekulation über das Wesen Gottes gemacht wird, bei dem ein anderer Zeitbegriff gilt als bei uns. Von da aus kann zwar die Parusie-Verzögerung relativiert werden. Aber gleichzeitig wird damit jede apokalyptische Erwartung, also gerade das, was der Verfasser verteidigen will, sinnlos[1]. Räumt man Gott eine andere Zeitlichkeit als uns ein, kann man das „in Bälde" des Apokalyptikers nicht mehr ernsthaft aufrechterhalten, sondern muß jede Aussage über den Termin der Parusie unterlassen. Denn dann hat man sich auf das Gebiet der Metaphysik begeben, innerhalb dessen die Anschauungen der urchristlichen Apokalyptik nicht mehr haltbar sind. In V. 9 wehrt der Verfasser den Vorwurf ab, daß Gott seine Verheißungen saumselig behandle, indem er von der Langmut spricht, die allen Raum zur Buße gibt. Das widerspricht jedoch der sonst im Brief durchgängig vertretenen Meinung, daß die Gottlosen zum Untergang bestimmt sind, und besagt praktisch nur, daß die Gegenwart die Zeit der missionierend ihre Türen öffnenden Kirche ist. V. 10 nimmt endlich aus evangelischer Überlieferung das Motiv auf, daß der Tag des Herrn wie ein Dieb einbreche, und klingt dann in der bereits besprochenen kleinen Apokalypse aus. Der Vers will deutlich vor falscher Sicherheit wie V. 9 vor Ungeduld warnen.

Der Überblick läßt erkennen, daß die Argumente unverbunden und nicht ohne Spannung teils unter sich, teils zum Briefganzen nebeneinander stehen. Offensichtlich hat der Verfasser zusammengestellt, was einzeln schon vor ihm geltend gemacht wurde. Die Häufung verrät mehr die Verlegenheit als die Kraft. So kann die Wirkung auch nur die sein, daß jeder sich aussucht, was ihm paßt. Unser Brief schließt darum faktisch mit dem Eingeständnis, daß die Lehre von den letzten Dingen der Kirche schon damals nur Not bereitet hat, und ihre Apologie ist in Wahrheit die Bekundung einer Aporie.

Auch ich bin zum Ende gelangt. Meine Analyse wollte scharfe Probleme stellen. Sie hat vielleicht im Spiegel der Historie unser eigenes Bild sehen lassen. Wäre das der Fall, würde es mir genügen. Denn Verheißung gibt es doch nur für die, welche ihre Aporie sehen. Und nicht die theologischen Probleme, sondern die untheologischen Schlagworte sind unsere Gefahr. Folgende Fragen müssen von uns beantwortet werden:

Was ist es um eine Eschatologie, die wie diejenige unseres Briefes nur noch die Hoffnung auf den siegreichen Einmarsch der Gläubigen in das ewige Reich und die Vernichtung der Gottlosen kennt?

[1] So auch Windisch S. 102

Was ist es um den Kanon, in welchem der 2. Pt. als klarstes Zeugnis des Frühkatholizismus Platz hat?

Was ist es um eine Kirche, welche sich der Ketzer so erwehrt, daß sie selber zwischen Geist und Buchstaben nicht mehr unterscheidet, das Evangelium mit ihrer Tradition und tatsächlich mit einer religiösen Weltanschauung identifiziert, die Schriftauslegung durch Lehrgesetz reguliert und aus dem Glauben das Jasagen zur orthodoxen Dogmatik macht?

Die Sektenschrift und die iranische Religion

Karl Georg Kuhn

In einem Aufsatz von 1950 über „Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament“[1] habe ich am Schluß darauf hingewiesen, daß durch die Texte dieser palästinisch-jüdischen Sekte[2] die alte Frage nach den parsistischen Einflüssen auf das Judentum ganz neu wieder gestellt wird und daß wir durch diese Texte nun klarer die Genealogie vom Parsismus her erkennen können. Wir bekommen hier, wie ich damals formulierte, „die Einmündungsstelle der Predigt Zarathustras in das Judentum zu fassen“. Ich hatte dort auf die Gleichheit der Grundstruktur hingewiesen zwischen der Religion Zarathustras und der Theologie dieser jüdischen Sondergemeinde des 2. und 1. Jahrhunderts v. Chr.[3]. Bei beiden wird das Gesamtbild bestimmt durch einen streng durchgeführten *Dualismus,* der das Weltverständnis ebenso wie die Anthro-

[1] Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 47, 1950, S. 192–211.

[2] Daß es sich bei dieser „Sekte“ oder, wie man besser sagen wird, Sondergemeinde um die *Essener* handelt, hatte ich von Anfang an als wahrscheinlich ausgesprochen und hat sich mit jeder neuen Textveröffentlichung mehr bestätigt. Nach den letzten Untersuchungen und Grabungen von P. de Vaux mit anderen in Chirbet Kumrān und in den Höhlen der Umgebung kann an der Identität der in diesen Texten redenden Gemeinde mit den Essenern kein Zweifel mehr sein. Vgl. den Bericht von P. de Vaux in den Comptes rendus der Académie des Inscriptions et belles lettres, Sitzung vom 4. 4. 52; dazu L. Rost in Theol. Lit.-Zeitg. 1952, Nr. 5, S. 277 ff.; A. Dupont-Sommer, Découvertes nouvelles dans le désert de Juda, in: Revue de la Pensée Juive, Nr. 10, 1952, S. 5 ff.

[3] In diese Zeit fällt jedenfalls die *Entstehung der Texte.* Die Gemeinde selbst bestand in Chirbet Kumrān seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. bis zum jüdischen Krieg 66–70 n. Chr. Und in diese Kriegsjahre, vermutlich in seine Anfangsjahre, also um 66 n. Chr., fällt höchstwahrscheinlich auch die *Verbergung der Handschriften* in dem Höhlenversteck.

pologie beherrscht. Bei beiden ist dieser Dualismus *ethischer* Natur: Der Widerstreit Gott – Teufel ist der zwischen Rechthandeln und Bösetun. Und drittens ist bei beiden gleich der *eschatologische* Charakter dieses Denkens: Der Kampf zwischen Gut und Böse mündet aus in den endzeitlichen Sieg Gottes, der die herrliche Belohnung der Rechthandelnden und die Vernichtung alles Bösen bringt.

Als ich das 1950 schrieb, lag das „*Manual of Discipline*" oder die „*Sektenschrift*" (im folg. abgekürzt „Sekt.") noch nicht vor. Diese wichtige Schrift, die die amerikanischen Herausgeber inzwischen so sorgfältig und rasch veröffentlicht haben[1], bestätigt das damals von mir Gesagte in einer überraschenden Weise mit viel markanteren Parallelen, als sie die bis dahin bekannten Texte boten. Am deutlichsten wird dies in dem Abschnitt Sekt. 3, 13–4, 26, der in einer geschlossenen Darstellung das Welt- und Seinsverständnis, die dualistische Anthropologie in ihrer unlöslichen Verbindung mit der Ethik und der Eschatologie dieser Gemeinde entfaltet. Das gleiche grundlegende Thema des Welt und Menschen bestimmenden ethisch-eschatologischen Dualismus behandelt in den Gathas des Zarathustra die Stelle Yasna 30, 3–5. Wie nahe sich beide Darstellungen stehen, wird bei einer Gegenüberstellung sofort deutlich[2]. Ich gebe hier zuerst die Übersetzung von Sekt. 3, 13–4, 26[3] und im Anschluß daran die von Yasna 30, 3–5, um dann die Folgerungen daraus zu ziehen.

[1] The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Vol. II, Fasc. 2: Plates and Transcription of the *Manual of Discipline,* edited for the Trustees by Millar Burrows with the assistence of John C. Trever and William H. Brownlee. A. S. O. R. NewHaven 1951.

[2] Auch Brownlee weist bei seiner in der folgenden Anmerkung zitierten Übersetzung zu Sekt. 3, 13 ff. auf die Parallele Yasna 30 hin und sagt dazu: Note strong Zoroastrian influence throughout this chapter. – (Erst nach Fertigstellung des vorliegenden Aufsatzes ist auch ein Aufsatz von A. Dupont-Sommer erschienen: L'instruction sur les deux Esprits dans le „Manuel de Discipline", in: Revue de l'histoire des Religions, Bd. 142, Nr. 1, Juli-Sept. 1952, S. 5–35, auf den ich daher hier nur nachtragsweise verweisen kann. Er bringt eine französische Übersetzung des Abschnittes Sekt. 3, 13–4, 26 und dazu „Notes philologiques et exégétiques", in denen er gleichfalls auf die iranischen Parallelen verweist, insbesondere auf Parallelen in den Gathas. Dieser gleichzeitig und ohne Kenntnis voneinander durchgeführte Aufweis der iranischen Parallelen ist eine erfreuliche Bestätigung der These von dem Einfluß der iranischen Religion auf die essenische Gedanken- und Vorstellungswelt, wie wir sie nun in der Sektenschrift kennen lernen.)

[3] Dabei zitiere ich nicht vollständig, sondern lasse einzelne Sätze oder Abschnitte, die für unsern Zusammenhang nicht entscheidend sind, der Kürze halber weg. Der vollständige Text ist jetzt ja für jedermann zugänglich, da heute schon eine ganze Reihe von Übersetzungen vorliegen. Englische Übersetzung: W. H. Brownlee, Manual of Discipline, Translation and Notes, B. A. S. O. R., Supplementary Studies Nr. 10–12, NewHaven 1951; französische Übersetzungen:

I

Sekt. 3, 13–4, 26: 13 „Für den Einsichtigen (Wissenden), um verständig zu machen und zu belehren alle Söhne des Lichts über die Geschlechter aller Menschen/ 14 hinsichtlich aller Arten ihrer *Geister* in ihren Kennzeichen gemäß ihren *Taten* in ihren Generationen[1] und hinsichtlich ihrer (schließlichen) Heimsuchung durch Schläge und (andererseits)/ 15 ihrer Heilszeiten.

Von dem Gott des Wissens kommt alles, was ist und was sein wird (oder: was ist und was geworden ist). Und *vor* ihrem (der Menschen) Sein hat er festgesetzt all ihr Sinnen und Denken./ 16 Und *bei* ihrem Sein . . . erfüllen sich ihre Taten, *unabänderlich*. . . ./ 17 . . Und (Gott) versorgt sie mit allem, was sie brauchen, und er hat den Menschen geschaffen zur Beherrschung/ 18 der Erde. Und er hat ihm gesetzt *zwei Geister,* um in ihnen (oder: durch sie) zu *wandeln* bis zu dem Zeitpunkt, wo (Gott) ihn (im Gericht) heimsucht. *Das sind die Geister* /19 *der Wahrheit und des Frevels.* In der Quelle des Lichts (entspringen) die Geschlechter der Wahrheit und aus der Quelle der Finsternis die Geschlechter des Frevels./ 20 In der Hand des Fürsten der Lichter ist die *Herrschaft* aller (oder: über alle) Söhne der Gerechtigkeit, die (demgemäß) in den Wegen des Lichts *wandeln*. Und in der Hand des Engels /21 der Finsternis ist alle *Herrschaft* der (oder: über die) Söhne des Frevels, die (demgemäß) in den Wegen der Finsternis *wandeln*. Aber durch den Engel der Finsternis geschieht (auch) das Irren/ 22 aller Söhne der Gerechtigkeit und all ihr Sündigen und ihre Übertretungen und ihre Verfehlungen und ihre Sündentaten unter seiner Herrschaft/ 23 . . . und alle ihre Schläge und die Zeiten ihrer Bedrängnisse unter der Herrschaft seiner Feindschaft./ 24 Und alle Geister seines Loses sind darauf aus, die Söhne des Lichts

J. van der Ploeg O. P., Le Manuel de Discipline des rouleaux de la Mer Morte, in: Bibliotheca Orientalis 8, 1951, S. 113–126; G. Lambert S. J., Le manuel de discipline du désert de Juda. Etude historique et traduction intégrale, in: Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia Ser. II, fasc. 23; Nouv. Rev. Théol. 1951, 938–975; H. E. del Medico, Deux manuscrits hébreux de la Mer Morte, Essai de traduction du „Manuel de discipline" et du „commentaire d'Habbabuk" avec notes et commentaires, Paris 1951; lateinische Übersetzung: J. T. Milik, ‚Manuale Disciplinae', Textus integri versio, in: Verbum Domini 1951, S. 129 bis 158; deutsche Übersetzungen: K. Schubert, Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von 'En Feščha, in: Zeitschr. f. kath. Theol., Wien 1952, S. 1–62; H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer, 1952, S. 86–110; schwedische Übersetzung: Bo Reicke, Handskrifterna från Qumran I–III, in: Symbolae Biblicae Upsalienses 14, 1952.

[1] Brownlee will hier דורות nicht als „Generationen" verstehen, sondern als die beiden „Gruppen", „Gemeinschaften" einerseits der Lichtessöhne, andererseits der Finsternisleute. Doch scheint mir das hier nicht zwingend zu sein.

zu Fall zu bringen (oder: straucheln zu machen). Aber der Gott Israels und sein Engel der Wahrheit hilft allen/25 Söhnen des Lichts. *Und er hat die (beiden) Geister des Lichts und der Finsternis geschaffen* und auf sie hat er alles Tun gegründet./26 . . . Den einen (Geist) liebt Gott in alle /(Kol. 4) 1 Ewigkeit, und an all seinen Handlungen hat er Wohlgefallen auf immer; den andern (Geist) dagegen, dessen Gemeinde verabscheut er, und all seine Wege haßt er auf ewig."

Nun folgt in Sekt. 4, 2 ff. eine ausführliche, ins Einzelne gehende Aufzählung der „Taten", der „Wege" dieser beiden gegensätzlichen „Geister" und des Endschicksals derer, die darin wandeln. Zuerst (4, 2–6) die Aufzählung der „Wege der Gerechtigkeit und Wahrheit". Über das Endschicksal der in ihnen wandelnden „Leute der Wahrheit" heißt es:

4, 6 „Und die (schließliche) Heimsuchung aller, die darin wandeln, besteht in Heilung/7 und Fülle des Heils, in einem langen Leben und in Fruchtbarkeit des Samens zusammen mit allen ewigen Segnungen, und ewig dauernde Freude im *ewigen Leben* und *das Vollkommene der Herrlichkeit*[1]/8 und das Vollmaß des Glanzes im *ewigen Licht*"[2].

4, 9–11 folgen nun die Werke des „Geistes des Frevels". Über das Endschicksal derer, die darin wandeln, heißt es: 11 „Und die (schließliche) Heimsuchung/12 aller, die darin wandeln, besteht in Fülle der Schläge durch alle Engel des Verderbens[3], in *ewiger Vernich-*

[1] Brownlee will das Wort כליל, das hebr. „vollkommen" heißt, hier im Sinne des aramäischen כלילא „Krone" verstehen. Das ist aber unnötig. Das Gleiche gilt für das folgende Wort מדה, das Brownlee als „Kleidung, Gewand" deuten will statt der normalen hebr. Bedeutung „Ausdehnung, Maß".

[2] Ein Teil dieser Verheißungen für das künftige Heil der Frommen stammt aus dem Alten Testament, ein anderer Teil dagegen nicht. So stammen die Stichworte „Heilung" aus Jer. 30, 17, „langes Leben" aus Ps. 21, 5; 23, 6, „Fruchtbarkeit des Samens" aus Jer. 31, 27, „immerwährende Freude" aus Jes. 35, 10; 51, 11; 61, 7. Anders steht es mit den Stichworten „ewiges Leben", „vollkommene Herrlichkeit", „Vollmaß des Glanzes im ewigen Licht". Damit ist zu vergleichen – womit wir allerdings schon ein Stück weit auf das im folgenden Darzulegende vorausgreifen –, welch große Rolle in der *altiranischen* Erwartung der eschatologischen Heilszeit der Begriff „Leben", ewiges Leben in einem verklärten Dasein, spielt. Vor allem ist es wichtig zu sehen, wie an unserer Stelle die aus dem Alten Testament übernommenen Begriffe von dem das Ganze beherrschenden neuen dualistischen Welt- und Seinsverständnis her in eine neue Beleuchtung rücken: Im Alten Testament bezeichnen sie alle den erhofften *geschichtlichen* Wandel des Schicksals des Volkes, das jetzt in einer gedrückten Lage ist, aber künftig einmal – und hoffentlich bald – frei und glücklich wieder in seinem Lande wohnen soll. Hier dagegen werden sie eingeordnet unter den Akzent eines ewigen Herrlichkeitszustandes in einer neuen verklärten Welt, – im Gegensatz zu dem Sein jetzt in dieser Welt als dem „Herrschaftsbereich Belials".

[3] Vgl. *ὁ ὀλοθρευτής* 1. Kor. 10, 10.

tung durch die Wut des Zornes des rächenden Gottes, in ständigem Schrecken und dauernder Schande/ 13 und der Schmach der Vernichtung durch das Feuer des Dunkels[1]. Und alle ihre Zeiten nach ihren Geschlechtern sind in Trauer, Kummer, bitter und böse, im Verderben der Finsternis *bis*/ 14 *zu ihrer Vernichtung, restlos und rettungslos.*"

Der letzte Abschnitt dieser in sich geschlossenen Darstellung der essenischen Theologie, Anthropologie und Eschatologie faßt das Ganze nochmals zusammen und rundet das Bild ab:

15 „In diesen (zwei Geistern) bestehen[2] die (beiden antithetischen) Geschlechter aller Menschen[3]. Und in ihren (beiden) Parteien (oder: Abteilungen) haben alle ihre Heere nach ihren Generationen das (ihnen bestimmte) Erbe[4]. Und (so) wandeln sie in ihren (dieser beiden Geister) Wegen, und alles Tun/ 16 ihrer Werke (geschieht) in ihren (beiden) Parteien gemäß dem Erbe eines jeden, er sei groß oder klein, für alle ewigen Zeiten. Denn Gott hat sie (diese beiden Geister) (gegeneinander) gestellt *gleich und gleich, bis zur*/ 17 *Endzeit.* Und er hat *ewigen Streit* gesetzt zwischen ihren (beiden) Parteien: Ein Abscheu für die Wahrheit sind die *Taten* des Frevels, und ein Abscheu für den Frevel sind alle *Wege* der Wahrheit. . . ./ 18 . . Denn nicht gemeinsam sollen sie ihren Wandel führen. Aber Gott hat in den Geheimnissen seiner Klugheit und in seiner herrlichen Weisheit eine Zeit gesetzt für das Bestehen des Frevels, und er wird ihn (wenn die Zeit abgelaufen ist) zum Zeitpunkt/19 seiner Heimsuchung vernichten auf ewig . . ./20 . . . Dann wird Gott in seiner Wahrheit (oder: Treue) prüfen alle Taten eines Mannes und wird sich aussieben (einen Teil) aus den Menschen, um zu beseitigen jeden *Geist des*

---

[1] Ähnlich Sekt. 2, 8 „die Finsternis des Feuers". Dieselbe Kombination der beiden (eigentlich sich ausschließenden) Vorstellungen von der Hölle, nämlich der Finsternishölle und der Feuerhölle, auch slav. Hen. 10, 2; äth. Hen. 103, 8; vgl. dazu Paul Volz, Jüdische Eschatologie, 1903, S. 286.

[2] Oder: „Mit diesen (beiden Geistern) sind gesetzt . . ."

[3] Nämlich die „Geschlechter der Wahrheit" und die „Geschlechter des Frevels": Sekt. 3, 19.

[4] Es ist die Frage, ob hier (Sekt. 4, 15 f. und 4, 24) mit dem „Erbe" jedes Menschen gemeint ist „das Erbe, das er künftig bekommen wird" oder „das Erbe, das er von früher her geerbt hat", ob damit also das künftige, endzeitliche Schicksal des Menschen im Endgericht gemeint ist oder sein (gemäß seinem *Ursprung* aus der Quelle des Lichts bzw. der Finsternis) ihm von der Prädestination her eignendes Erbe des Zugehörigseins zu einer der beiden Gruppen. Wortlaut und Zusammenhang von Sekt. 4, 16 und 4, 24 fordern m. E. die zweite Bedeutung: „Erbe" = das prädestinierte Sein, das jeder Mensch als „Erbe" überkommen hat und das seine Zugehörigkeit zu einer der beiden Gruppen (und damit seine Taten *und* sein Endschicksal) bestimmt.

Frevels aus . . .[1] / 21 seines Fleisches und um ihn zu reinigen mit Geist der Heiligkeit von allen Taten der Bosheit. Und Gott wird auf ihn sprengen *Geist der Wahrheit* wie Reinigungswasser, (um ihn zu reinigen) von allen frevelhaften Abscheulichkeiten und von dem Sich-gewälzt-haben / 22 im *Geist der Unreinheit;* (dies alles) um den Redlichen Einsicht zu geben in das Wissen des Höchsten und die Weisheit der Himmelssöhne[2], um verständig zu machen die im Wandel Vollkommenen. Denn sie hat Gott erwählt zum ewigen Bund, / 23 und ihnen kommt alle Herrlichkeit des Menschen zu, ohne Frevel. Denn zur Schande wird alles Tun des Trugs. – Bis jetzt (jedoch)[3] *streiten die (beiden) Geister der Wahrheit und des Frevels im Herzen des Menschen*[4]. / 24 Sie (die Menschen) wandeln in Weisheit und in Tor-

[1] מתכמו scheint mir Korruptel zu sein. Möglich erscheint immerhin, wenn auch mir nicht sehr wahrscheinlich, die Erklärung Brownlees: מתכמו = einfaches מתוך, erweitert durch ימו, wie es alttestamentlich ähnlich bei ל,כ,ב vorkommt. Dann würde der Satz heißen: „um zu beseitigen jeden Geist des Frevels mitten aus seinem Fleisch". Dann ist der Begriff „Fleisch" hier (im Unterschied zu anderen Stellen der Sektenschrift) im Sinne von „Leib, Körper" gebraucht, wie ähnlich wohl auch in Sekt. 3, 9. Das ist dann ein „neutralerer" Sprachgebrauch des Begriffes „Fleisch", nicht der sonst in diesen Texten meist vorliegende prägnante: „Fleisch" = die Sphäre, der Macht- und Wirkungsbereich des Widergöttlichen, der Sünde, im Menschen. – Vgl. dazu die Ausführungen über den Sprachgebrauch von בשר in den Sektentexten im Vergleich mit dem paulinischen Begriff σάρξ in meinem Aufsatz in: Zeitschr. f. Theol. und Kirche, 1952, Heft 2, S. 200–222.

[2] Gemeint sind die Engel.

[3] D. h. solange noch nicht das Ende da ist.

[4] Dieser Satz (4, 23) und die vorangehenden (4, 20–22) stehen deutlich in einer Spannung zu dem, was sonst in dieser Darstellung gesagt wird, vor allem in 3, 15 ff. *Dort* geht der dualistische Schnitt durch die ganze Menschheit, derart, daß *die einen* Menschen durch *einen* der beiden Geister, den der Wahrheit, bestimmt sind und damit unter der „Herrschaft" Gottes bzw. seines „Engels der Wahrheit", des „Fürsten der Lichter" stehen und als solche das Rechte tun, während *die andern* Menschen von dem *andern* Geist, dem des Frevels, bestimmt sind und damit unter der „Herrschaft" des Teufels, des „Engels der Finsternis" stehen und als solche das Böse tun. *Hier* dagegen geht der dualistische Schnitt durch den einzelnen Menschen hindurch: Die *beiden* Geister der Wahrheit und des Frevels sind *in ihm* im Streit widereinander, und der Fromme erlangt das endzeitliche Heil dadurch, daß Gott den *Geist des Frevels in ihm* beseitigt, ihn reinigt von seinen Sünden, nämlich von seinem „Sich-gewälzt-haben *im Geist der Unreinheit*", dadurch, daß Gott ihn mit „Geist der Heiligkeit", mit „Geist der Wahrheit" besprengt und ihn so rein macht.

Hier, 4, 20–23, ist also die Ursache für das Sündigen des Frommen der Widerstreit der beiden Geister *in ihm*, und das Heil erlangt er dadurch, daß Gott den einen der beiden Geister, den Geist des Frevels, *aus ihm* entfernt. Aber auch in dem andern Zusammenhang von 3, 15 ff., wo von jeweils *einem* Geist im Menschen die Rede ist, wird das Sündigen des Frommen theologisch gedeutet. Dort ist die Ursache seines Sündigens, daß er – als Mensch des einen „Geistes der Wahrheit" – *vom Teufel angegriffen* und zum Sündigen verführt wird, daß alle „Menschen der Bosheit", die also den andern Geist haben, darauf aus sind, ihn *zu Fall zu bringen,* d. h. ihn zum Sündigen zu bringen. Und die Einbruchsstelle des Teufels

heit. Und entsprechend dem Erbe eines Menschen an der Wahrheit und Gerechtigkeit, dementsprechend *haßt er den Frevel;* und gemäß seinem Erbe am Los des Frevels und der Bosheit, dementsprechend/ 25 *verabscheut er die Wahrheit.*[1] Denn gleich und gleich hat (Gott) sie

in den Frommen, dasjenige *in ihm,* was sich verführen *läßt* zum Sündigen, ist das „*Fleisch*" (בשר), das auch der Fromme ist, weil er Mensch ist. Das wird zwar in diesem Zusammenhang hier nicht ausgesprochen, aber eindeutig an andern Stellen, vor allem in Kol. 11 der Sektenschrift. (Ich habe diesen Zusammenhang ausführlicher dargestellt in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1952, Heft 2, S. 209 ff.) Also auch bei der Darstellung von 3, 15 ff., wo jeder Mensch je einen der beiden Geister hat, besteht ein Widerstreit *im* Frommen, in diesem Falle der zwischen dem einen „Geist der Wahrheit", den er gemäß Prädestination hat, und dem „Fleisch", das er ist, weil er Mensch ist.

Das bedeutet aber, daß die oben festgestellte Spannung zwischen den Aussagen 3, 15 ff. und 4, 20 ff. keinen *sachlichen* Unterschied darstellt, sondern nur eine Verschiedenheit der *Terminologie.* In beiden Fällen ist die Möglichkeit des Sündigens des Frommen gegeben durch einen Widerstreit *in ihm.* Nur ist er im ersteren Falle gekennzeichnet als Widerstreit zwischen dem „Geist der Wahrheit" in ihm und dem „Fleisch", das er ist, im andern Falle als Widerstreit zwischen dem „Geist der Wahrheit" und dem „Geist des Frevels", die beide in ihm sind.

Dieser lediglich terminologische Unterschied liegt daran – und damit muß ich noc mals auf erst im folgenden Darzustellendes vorausgreifen –, daß der aus der iranischen Religion in die Sektentexte übernommene Dualismus der beiden Ur-Geister der Wahrheit und des Frevels in Sekt.4, 20 ff. *verbunden* ist mit den alttestamentlichen Gedanken von dem „neuen Geist", dem „Heiligen Geist", dem „festen Geist", den Gott dem Frommen ins Herz geben wird, wenn Gott ihn durch Besprengung mit reinem Wassser reinigen wird von all seinen Sünden, Gedanken vor allem aus Ez. 36, 25 ff. und Psalm 51, 10. 12–14. 19. Darum wird in Sekt. 4, 20 ff. gesprochen von der endzeitlichen Beseitigung des „Geistes des Frevels" *aus* dem Frommen durch Gott und von seiner Reinigung und Besprengung mit „Geist der Wahrheit". Auf diese Weise haben hier die Gedanken und Begriffe von Ez. 36 und Psalm 51 einen neuen, dualistischen Akzent erhalten, den sie so im Alten Testament nicht hatten. Demgegenüber ist in Sekt. 3, 15 ff. der aus der iranischen Religion übernommene Dualismus *verbunden* mit dem alttestamentlichen Sprachgebrauch von dem Menschen als „Fleisch" gegenüber dem „Geist Jahwes". Dadurch ist der Begriff „Fleisch", der im Alten Testament einfach die Vergänglichkeit, das rasche Dahinschwinden und die damit gegebene Unverläßlichkeit des Menschen bezeichnet, *dualistisch umgeprägt* zur Bezeichnung der Sphäre des Widergöttlichen, zum Bereich des Sündigens *im Menschen.*

[1] Hier ist ausgesprochen was das eigentliche Merkmal der Zugehörigkeit zur einen oder zur andern Partei ist, woran man bei einem Menschen feststellen kann, ob er zu den Lichtessöhnen oder den Finsternisleuten gehört: An dem, was er *liebt,* und an dem, was er *haßt.* Wer die Sünde liebt und die Wahrheit haßt, der gibt sich damit als ein Sohn des Frevels zu erkennen. Wer aber die Wahrheit liebt und die Sünde verabscheut, der erweist sich damit als Sohn der Gerechtigkeit, an dem wird eben dadurch sichtbar, daß er seinen Ursprung „in der Quelle des Lichts" (Sekt. 3, 19) hat, der zeigt damit, daß sein ihm überkommenes „Erbe", sein prädestiniertes Sein, das Innewohnen des „Geistes der Wahrheit" in ihm ist. Das gilt demnach auch dann – und gerade dann –, wenn der Fromme einmal sündigen sollte, einmal der teuflischen Anfechtung erliegt. Nicht, daß er eine Sünde *begeht,* erweist ihn schon als Sohn des Frevels, sondern, ob er die Sünde *liebt,* sie mit seinem Willen *bejaht,* und das bedeutet: dabei beharrt. Wenn er aber zu einer Sünde sich hat hinreißen lassen durch des Teufels Trug, mit seinem Willen jedoch, mit seinem eigentlichen Selbst, die Sünde *verabscheut* und stattdessen das

(die beiden Geister) (gegeneinander) gestellt bis zu der Zeit des Endgerichts und der Neuschöpfung. . . ."

Die Grundstruktur dieses Denkens ist, wie man sieht, der *Dualismus*. Die Menschen sind geteilt in zwei antithetische Gruppen, „Abteilungen", „Parteien", die „Söhne des Lichts" und die „Söhne der Finsternis", die „Söhne der Gerechtigkeit", d. h. des Rechthandelns, und die „Söhne des Frevels", d. h. des Bösetuns, die „Leute der Wahrheit" und die „Anhänger der Lüge". Es ist der Gegensatz zwischen Gott und Satan, der in solcher Weise durch alles Sein geht. Dieser Dualismus ist aber nicht physischer Art, wie später der der Gnosis. Es ist nicht der Gegensatz von stofflicher Welt, „Materie", und immaterieller göttlicher Lichtsphäre. Der Dualismus ist vielmehr *ethischer* Natur. Er liegt im *Handeln* der Menschen. Der Kampf der beiden Mächte in der Welt vollzieht sich jeweils durch das entweder Rechthandeln oder Sündetun der Menschen. Und diese dualistische *Kampfsituation* hat *eschatologische* Ausrichtung: Der Kampf endet mit dem Sieg Gottes, mit der Vernichtung alles Bösen, und demgegenüber mit dem Herrlichkeitszustand für die „Söhne des Lichts", die auf Gottes Seite gekämpft haben durch ihr Rechthandeln.

Dieser Dualismus beruht auf einer *uranfänglichen Bestimmtheit alles Seins*: Am Anfang steht der *Gegensatz der beiden „Geister"*, des Geistes der Wahrheit und des Geistes des Frevels. Und entsprechend sind auch die Menschen als entweder dem einen oder dem andern zugehörig *vorherbestimmt*.

Diese ganze dualistische Denkweise ist *dem alttestamentlichen Denken fremd* und findet von dorther keine Erklärung. Aber doch ist dabei der Grundcharakter alttestamentlich-jüdischen Glaubens gewahrt dadurch, daß der *Schöpfungsgedanke* und damit der jüdische Monotheismus festgehalten und allem Dualismus vorgeordnet ist: *Gott* hat die beiden Geister der Wahrheit und des Frevels, des Lichts und der Finsternis, *geschaffen* und *er* hat die Menschen zur einen oder zur andern Seite *prädestiniert*.

Doch bevor auf die Bedeutung dieses Gedankens eingegangen werden kann, müssen wir noch die zu Anfang genannte Vergleichsstelle aus den Gathas des Zarathustra erörtern.

Rechttun *liebt*, und das bedeutet praktisch: wenn er Buße tut und umkehrt, hinfort nicht mehr weiter sündigt, dann erweist er eben mit diesem Haß gegen die Sünde und der Liebe zur Wahrheit, mit dieser *Tendenz* seines eigentlichen Ich, mit seinem „Aussein auf" die Wahrheit, daß er ein Sohn des Lichts ist, daß sein prädestiniertes „Erbe" die Bestimmtheit seines Seins durch den „Geist der Wahrheit" ist. – Das Gleiche besagt auch Sekt. 4, 17 (s. oben): Der *ewige Streit* zwischen den beiden Parteien zeigt sich darin, daß die Wahrheit *Abscheu hat* vor den Taten des Frevels und der Frevel *Abscheu hat* vor allen Wegen der Wahrheit.

II

Ich zitiere die Stelle Yasna 30, 3–5 nach der Übersetzung bei H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, deutsch von H. H. Schaeder (Mitteilungen der Vorderas.-Aeg. Ges. 43) 1938, S. 102 f. und notiere dazu in den Anmerkungen die wichtigeren Abweichungen der Übersetzungen von Chr. Bartholomae, Die Gatha's des Awesta. Zarathustra's Verspredigten, 1905, S. 13 f. und bei Herman Lommel, Die Religion Zarathustras, 1930, S. 22, 145 und 157.

30,3 „*Die beiden Ur-Mainyu* (= "Geister")[1], die Zwillinge . . .[2], waren . . . *das Bessere und das Schlechte* in Sinn, Wort und *Handeln*. Zwischen diesen beiden haben *die klar Sehenden*[3], dagegen *nicht die übel Sehenden* recht geschieden[4].

4 Als diese beiden Mainyu (= „Geister") zusammenkamen, *erschufen sie* als das Erste[5] Leben und Nicht-Leben und (bestimmten), daß am letzten Ende *das Schlechteste Dasein den Drug-Anhängern* zufallen[6] solle, aber *Vohu Manah* (*der Beste Sinn*)[7] *den Aša-Anhängern*.

5 Von diesen beiden Mainyu (= „Geistern") *wählte* der Drug-Mainyu[8], das Schlechteste zu tun, aber Aša (die Rechte Ordnung)[9] zu tun *wählte* der Wirksamste Mainyu[10], der mit den härtesten Himmeln bekleidet ist[11], *und ebenso diejenigen, die mit wahrhaftigen Taten Ahura Mazdāh willig zufrieden zu stellen suchen.*"

Die Parallelität der Terminologie wie vor allem der ganzen Denkstruktur zwischen der Sektenschrift und diesem iranischen Denken springt in die Augen. Auch hier in den Gathas ist grundlegend der

---

[1] Bartholomae: „Die beiden Geistér zu Anfang"; Lommel S. 22: „Jene beiden von Anfang an vorhandenen Geister".

[2] Das hier ausgelassene Wort ist umstritten, ist aber für unsern Zusammenhang unwesentlich. Zu seiner Bedeutung vgl. die Ausführungen Nybergs a. a. O. S. 106 ff. – Auch die folgende Auslassung eines Ausdrucks ist für den Zusammenhang und Sinn ohne Belang.

[3] Bartholomae: „die Verständigen" – „die Unverständigen"; Lommel S. 157: „die gut Handelnden" – „die schlecht Handelnden".

[4] Bartholomae: „die *rechte Wahl* getroffen"; Lommel S. 157: „sich richtig entschieden".

[5] Bartholomae: „setzten sie fürs Erste fest . . ."; Lommel S. 22: „Als diese beiden Geister zu Anfang zusammenkamen, schufen sie . . .".

[6] Lommel S. 145: „für die Lügner bestehen" – „für die Wahrhaftigen".

[7] Bartholomae: „der beste Aufenthalt"; Lommel S. 145: „das beste Denken".

[8] Bartholomae: „der zu Drug haltende"; Lommel S. 22: „der lügenhafte".

[9] Lommel S. 22: „die Wahrheit", S. 157: „das Wahrsein".

[10] Bartholomae: „der heiligste Geist"; Lommel S. 22: „der sehr kluge Geist".

[11] Bartholomae: „der die festesten Himmel als Gewand trägt".

Dualismus. Auch hier ist dieser Dualismus nicht physischer Art[1] wie später in der Gnosis, sondern hat *ethischen* Charakter. Es ist der Gegensatz von „Rechthandeln" und „Bösetun", die Geteiltheit der Menschen in die beiden gegnerischen Gruppen der Aša-Anhänger und der Drug-Genossen, der Leute der Wahrheit und der Leute der Lüge. Auch hier ist der Dualismus bestimmt durch *die beiden uranfänglichen „Geister" des Guten und des Bösen.* Auch hier ist dieser Dualismus *eschatologisch* ausgerichtet auf den schließlichen Sieg des Guten und die Vernichtung alles Bösen.

Ist erst einmal diese grundlegende Gleichheit in der ganzen Denkstruktur gesehen, so zeigen sich leicht *weitere Parallelen* in der iranischen Religion.

Wenn in Sekt. 4, 15. 16. 17 von den מפלגות, den beiden „Abteilungen" oder „Parteien" die Rede ist, d. h. von den beiden feindlich einander gegenüberstehenden Gruppen von Menschen, den Söhnen der Gerechtigkeit und den Leuten des Frevels, so hat das seine Parallele in den Gathas, wo ähnlich öfter von den „beiden Parteien" gesprochen wird (derA usdruck gemäß der Übersetzung von Chr. Bartholomae). So Yasna 31, 2. 3; 43, 12; 47, 6; 51, 9: „Die beiden Parteien" = einerseits die Drug-Genossen, andererseits die Aša-Anhänger; vgl. auch Yasna 44, 15 „die beiden (einander) feindlichen Heerscharen" (nämlich des Aša und der Drug).

Wenn es Sekt. 4, 18 von den beiden Geistern der Wahrheit und des Frevels und den ihnen zugehörigen Abteilungen der Menschen heißt: „Denn nicht gemeinsam sollen sie ihren Wandel führen", so kann man Yasna 45, 2 vergleichen (ich zitiere nach der Übersetzung Bartholomaes): „Ich will reden von den beiden Geistern zu Anfang des Lebens, von denen der heiligere also sprach zu dem argen: Nicht stimmen unser beider Gedanken noch Lehren noch Absichten noch Überzeugungen noch Worte noch Werke noch Individualitäten (daēnā) noch Seelen zusammen."

In Sekt. 1, 9–11 wird von den Angehörigen dieser Gemeinde gefordert, „zu *lieben* alle Söhne des Lichts, einen jeden gemäß seinem Los in Gottes Ratschluß[2], und zu *hassen* alle Söhne der Finsternis,

[1] Vgl. Nyberg a. a. O. S. 105: „Der Gegensatz, der zwischen dem guten und dem bösen Mainyu, zwischen Leben und Nicht-Leben herrscht, ist nicht der physische Dualismus, der in der sasanidischen Theologie gelehrt wird. Es handelt sich nicht um einen metaphysischen Gegensatz zwischen zwei Welten, die auch im Raum Gegenpole wären. Die beiden Mainyu sind zwar von Anfang an Gegensätze, aber sie sind es in Gedanken, Worten und Taten." – Vgl. weiter auch O. G. v. Wesendonk, Das Weltbild der Iranier, 1933, S. 72.

[2] Oder: „in der Ratsversammlung Gottes", was aber hier weniger paßt.

einen jeden gemäß seiner Verschuldung in Gottes Rache“[1]. Solches Lieben und Hassen ist auch in den Gathas gefordert. Yasna 47, 4: „Man soll dem Aša-Anhänger Liebes erweisen, aber böse sein gegen den Drug-Genossen“. Das Gleiche ist ausgesprochen in Yasna 33, 1–2; 43, 8; 45, 11; 46, 4. 6; 49, 3.

Von ganz besonderer Bedeutung ist in den neuen essenischen Texten der Begriff „Wissen“, „Erkenntnis haben“. Der Angehörige dieser Gemeinde ist als „Sohn des Lichts“, „Sohn der Gerechtigkeit“ der „Wissende“, „Einsichtige“. Er ist Teilhaber des Heils, das diese Gemeinde hat, weil er über das esoterische, geheimgehaltene Wissen, das diese Gemeinde hat, belehrt ist und es angenommen hat. Diejenigen, die nicht dazu gehören, die „Leute des Frevels“, sind die, die „nicht wissen“, die „Irrenden“. Ich habe schon in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1950, S. 203 ff. Belege für diesen Wissens- und Erkenntnisbegriff zusammengestellt. Sie können jetzt auf Grund der inzwischen erschienenen Sektenschrift um ein Vielfaches vermehrt und verdeutlicht werden. Es bedarf dafür hier nur des Hinweises auf den oben übersetzten Ausschnitt aus der Sektenschrift; vgl. dort die Stellen 3, 13; 4, 18. 24; am deutlichsten 4, 22: „(Dies alles geschieht) um den Redlichen *Einsicht* zu geben in das *Wissen des Höchsten* und die Weisheit der Himmelssöhne, um *verständig zu machen* die im Wandel Vollkommenen. Denn sie hat Gott erwählt zum ewigen Bund.“

Die Anknüpfung an alttestamentliche Tradition, speziell an den Sprachgebrauch der Weisheitsliteratur und vieler Psalmen (der Wandel des „Weisen“ und des „Toren“, das „Belehrtsein“ über das Gesetz Gottes, das „Wissen“, „im Gedächtnis bewahren“ und „Halten“ seiner Gebote) ist auch hier wie überall in diesen neuen Texten deutlich. Aber doch hat die Antithese von „Wissen“ und „Nichterkennen“, der Gegensatz der „Einsichtigen“ gegenüber den „Irrenden“ hier durch die Einordnung in die dualistische Grundkonzeption einen gegenüber dem Alten Testament neuartigen Sinn. Und gerade in diesem dem Alten Testament fremden, dualistischen Sinn stimmt dieser Sprachgebrauch überein mit dem der iranischen Religion. Auch hier wird ständig der Gegensatz der Genossen der Drug und

[1] So muß בנקמת אל gemäß dem streng parallelen Bau der beiden Sätze übersetzt werden, wenn auch der Sinn so nicht ganz deutlich ist. – Von diesem „Lieben *und Hassen*“ her erklärt sich die Doppelung des Spruches Matth. 5, 43 „Du sollst deinen Nächsten lieben *und deinen Feind hassen*“, dessen erste Hälfte aus Lev. 19, 18 stammt, der aber in solcher Doppelung bisher weder im AT noch irgendwo im Judentum eine Parallele hatte und doch in Matth. 5, 43 als bekanntes Zitat angeführt wird.

der Anhänger des Aša gekennzeichnet als der der „Wissenden" gegenüber den „Nichtwissenden", der „Einsichtigen", der „Verständigen" gegenüber den „Unverständigen". Belege dafür sind schon in den Gathas sehr zahlreich. Und die dualistische Antithese von „Wissen" und „Nichtwissen" behält auch in der Weiterentwicklung des iranischen Denkens diese Bedeutsamkeit[1].

Was die *Eschatologie* anbelangt, so haben schon Bousset und Gressmann aufgezeigt[2], in welchem Umfang die Enderwartung und die Endvorstellungen der spätjüdischen Apokalyptik mit den apokalyptischen Vorstellungen der iranischen Religion übereinstimmen und von ihnen abhängig sind. Die apokalyptischen Vorstellungen der neuen Sektentexte fügen sich durchaus diesem Rahmen ein und bringen neue Bestätigung dafür. Ich zitiere hier als Beispiel eine in sich geschlossene, kleine Apokalypse aus dem Hymnenbuch (Hod. B 10–19)[3], die von bemerkenswerter dichterischer Kraft ist. Hier ist die Vorstellung von der Vernichtung der Welt am Ende durch Ströme flüssigen Feuers verbunden mit der Vorstellung vom Endkampf Gottes mit seiner Streitmacht, den himmlischen Heerscharen, gegen Satan und sein Heer bis zur völligen Vernichtung alles Bösen. Das hat beides seine Parallelen in der iranischen Enderwartung. Schon in den Gathas (Yasna 32, 7; 51, 9; vgl. auch 34, 4) und erst recht in der späteren Ausgestaltung ist für die iranische Enderwartung bestimmend die Vorstellung vom Endgericht durch das „rote Feuer geschmolzenen Metalls" und andererseits die Vorstellung von dem Endkampf Ahura Mazdas mit seinen Engeln gegen Angra Mainyu und die bösen Geister. Die Apokalypse aus dem Hymnenbuch lautet:

„Wenn die Meßschnur gezogen wird[4] zum Gericht
und das Los des (göttlichen) Zornes fällt auf die Verlorenen
und der Metallguß des (göttlichen) Eifers auf die Hinterlistigen
und die Zeit des Zornes auf alle Bosheit,
und die Stricke des Todes (sie) umklammern, rettungslos,

[1] Lehrreich dafür sind die Ausführungen von Geo Widengren in seinem Aufsatz „Der iranische Hintergrund der Gnosis" in Zeitschr. f. Rel.- und Geistesgeschichte, 1952, Heft 2, S. 104. Besonders hingewiesen sei dabei auf das, was er in der Anmerkung zu den von ihm gegebenen Beispielen sagt: „Der Begriff „Wissen" in den Gathas fordert eine erschöpfende Behandlung. Ich hoffe, auf dieses Thema zurückzukommen und verweise hier nur auf diese große Bedeutung." – Vgl. auch v. Wesendonk, a. a. O. S. 164 f.

[2] W. Bousset-H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. 1926, S. 506 ff.

[3] E. L. Sukenik, Megillot genuzot II, 1950, S. 40–42 und Tafel VIII.

[4] Wörtlich: „fällt".

dann werden die *Verderbensbäche* über alle Meeresufer hinweggehen
als ein *Feuer,* das alle frißt, die davon trinken,
zu beseitigen jedes Gehölz – feucht oder trocken – von ihren Bächen.
Und (dieses Feuer) peitscht mit züngelnden Flammen,
bis zu Ende sind alle, die davon trinken.

Es frißt die festgemauerten Fundamente (der Erde)[1]
und die trockene Feste,
(sodaß sogar) die Verankerungen der Berge in Brand geraten
und die Verwurzelungen des Felsgesteins zu Schwefelbächen werden.
Und es frißt durch bis zur großen Urtiefe (Tehōm);
und es spalten durch bis zur Unterwelt die Verderbensbäche,
sodaß dröhnen die Tiefen der Tehōm
von dem Lärm der Schlamm auswerfenden.

Und die Erde schreit gellend
über dem Verderben, das über das Festland (Tebel) kommt,
und alle ihre Bewohner schreien auf,
und es werden sinnlos (vor Angst), die auf ihr sind,
und vergehen durch das große Verderben.

Denn Gott donnert (oder: tobt)
mit dem Getöse seiner Stärke,
und in Schrecken stürzt (alle) seine heilige Wohnung
mit der Wahrheit seiner Herrlichkeit.

Und das Himmelsheer läßt laut seine Stimme erschallen,
sodaß schwanken und beben die ewigen Fundamente;
und der Krieg der Starken des Himmels peitscht die Erde
und hört nicht auf bis zu der beschlossenen Vertilgung auf ewig.
Und nichts ist so wie diese Vernichtung."

Eine besonders auffällige Parallele ist endlich auch die Kennzeichnung des Dualismus durch die Antithese der Begriffe „*Licht*" und

[1] Das Wort אושים, das hier und gegen Ende dieser Apokalypse noch einmal vorkommt, ist das bibl.-aramäische אֻשַּׁיָּא „die Fundamente" (eines Gebäudes): Esra 4, 12; 5, 16; 6, 3; vgl. auch neuhebr. אוּשָׁה „Fundament". Hier sind die Fundamente der Erde gemeint, die vom Feuer durchgefressen werden. Vgl. dazu 2. Petr. 3, 10 und 12: *στοιχεῖα καυσούμενα λυθήσεται* bzw. *τήκεται*. – Vgl. weiter zu der Schilderung dieser Apokalypse die auffallende Parallele Or. Sib. III 72f. 84ff.

„*Finsternis*", die in den neuen Texten eine so wesentliche Rolle spielen. Die Angehörigen der Heilsgemeinde als die „Leute der Wahrheit", die „Söhne der Gerechtigkeit" heißen die „Söhne des Lichts", und entsprechend werden die „Leute des Frevels", die „Gemeinschaft des Trugs", die „Heerschar Belials", bezeichnet als die „Söhne der Finsternis". In gleicher Weise werden auch die beiden „Geister der Wahrheit und des Frevels", synonym damit, die „Geister des Lichts und der Finsternis" genannt (Sekt. 3, 18 f. und 25). Die Begriffe „Licht" und „Finsternis" sind also hier über ihren eigentlichen Sinn, nämlich „Helligkeit – Dunkelheit", „Tag – Nacht", (und über ihre Verwendung als Metapher für Angenehmes und Unangenehmes, Glück und Unglück o. ä.) weit hinausgewachsen und sind zu Bezeichnungen des grundlegenden, durch die Welt und die Menschen gehenden ethisch-eschatologischen Dualismus geworden. Auch dies wieder ist ein in solcher Erweiterung dem Alten Testament fremder Sprachgebrauch[1]. Er stimmt aber überein mit dem Sprachgebrauch der iranischen Religion, für die ja die Bezeichnung des Dualismus durch die Begriffe „Licht – Finsternis" einer der hervorstechendsten Züge ist.

Dabei ist aber besonders zu beachten, daß dieser erweiterte Sprachgebrauch bei Zarathustra selbst, in den Gathas, noch nicht vorliegt. Er ist erst in der Weiterentwicklung der iranischen Religion zu solcher entscheidenden Bedeutung gelangt. Daran wird deutlich, daß die iranische Religion bereits auf einer weiter entwickelten Stufe stand zu dem Zeitpunkt, als sie auf dieses jüdische Denken Einfluß gewann. Aber das ist ja auch historisch von vornherein das Wahrscheinliche. Denn als Zeitpunkt der Übernahme des iranischen Denkens ins Judentum kommt sicher nicht die Frühzeit, d. h. die Verkündigung Zarathustras selbst, in Frage. Vielmehr ist der wahrscheinliche – im Grunde genommen der allein in Betracht kommende – Zeitpunkt die Zeit der Achämenidenherrschaft, und hier wieder wahrscheinlicher (weil alle solche Einflüsse ihre Zeit brauchen, um wirksam zu werden) erst die der späteren Achämeniden, noch nicht die erste Zeit (des Kyros, Kambyses und Darius I.). Es ist auch durchaus denkbar, daß der Einfluß der iranischen Religion mit dem Beginn der Griechenherrschaft nicht plötzlich abgerissen ist, sondern noch einige Zeit weiter gewirkt hat. Will man also – ganz approximativ – die Zeit bestimmen, in der der Einbruch des iranischen Denkens in das Judentum erfolgt ist, dessen literarischen Niederschlag wir in

[1] Vgl. S. Aalen, Die Begriffe Licht und Finsternis im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus, Oslo 1952, und dazu E. Sjöberg in: Studia Theologica V, 2 (1951), S. 98 ff.

den neuen essenischen Texten finden, dann wird man die Zeit etwa vom 5. bis zum 3. Jahrhundert v. Chr. nennen können. Die Einwirkung auf das Judentum ist also ausgegangen von derjenigen Form der iranischen Religion, die sie in diesen Jahrhunderten gehabt hat[1].

Außerdem ist zu bedenken, daß man sich den Einfluß der iranischen Religion auf dieses palästinische Spätjudentum schwerlich als eine direkte, unmittelbare Beeinflussung vorstellen kann. Vielmehr ist das Einströmen der iranischen Gedanken höchstwahrscheinlich über Zwischenglieder erfolgt. Und das wesentliche Zwischenglied dürfte Mesopotamien gewesen sein. Hier lebten Jahrhunderte hindurch Vertreter der iranischen Religion und die Angehörigen der babylonischen Judenschaft unmittelbar nebeneinander. Denn auch nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil blieb eine nicht unerhebliche Zahl von Juden für dauernd in Babylonien. Und das gegenseitige Verhältnis der Achämenidendynastie und der Judenschaft zueinander war, schon seit den Tagen des Kyros, – aufs Ganze gesehen – wohlwollend und freundschaftlich, so daß auch für Einflüsse geistiger und religiöser Art die Atmosphäre günstig war. Und endlich war auch, wie wir aus mannigfachen Belegen wissen, die Verbindung zwischen der Judenschaft Babyloniens einerseits und Palästinas andererseits zu allen Zeiten eng und vielfältig. So etwa wird man sich also – auf indirektem Wege – die Vermittlung iranischen Gedankengutes an gewisse Kreise des palästinischen Spätjudentums bis zu seinem Niederschlag in diesem essenischen Schrifttum vorzustellen haben[2].

III

Wichtiger noch, als die Parallelität zwischen der iranischen Religion und der Sektenschrift zu sehen, ist es aber, auf den *Unterschied zwischen beiden* zu achten.

---

[1] Wenn wir trotzdem in diesem Aufsatz fast ausschließlich die Gathas zum Vergleich heranziehen, so ist das methodische Vorsicht. Denn die Gathas des Zarathustra sind die einzigen Stücke, bei denen die Iranisten darin übereinstimmen, daß sie mit Sicherheit in so alte Zeit hinaufreichen. Im übrigen sind die Quellen- und Datierungsfragen beim Awesta und erst recht in den Pehlevischriften so schwierig und umstritten, daß sich Sicheres nicht sagen läßt. So meint H. H. Schaeder in seinem Artikel „Parsismus und Judentum" (RGG, 2. Aufl. 1930, IV 1085), daß „die Entwicklungsgeschichte der iranischen Religion in vorchristlicher Zeit und noch in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten, von dem umstrittenen Datum Zarathustras an bis zur sassanidischen Restauration, bisher noch so gut wie unbekannt ist".

[2] Darum ist es sehr wohl möglich, ja, es dürfte das Wahrscheinliche sein, daß die Verfasser dieser Schriften sich der Abhängigkeit von iranischem oder überhaupt von außerjüdischem Gedankengut gar nicht bewußt waren. Es läßt sich gut denken, daß sie nicht einmal den Namen von Zarathustra je gehört hatten.

Nach Yasna 30, 3–5 steht am Anfang der Dualismus zwischen den beiden Geistern des Guten und des Bösen. Dieser Dualismus ist begründet in einer anfänglichen *Wahl*. Die Bestimmtheit der beiden Geister als gut und als böse, als das Rechthandeln und das Bösetun, rührt daher, daß *sie selbst diese Urwahl getroffen haben*. Und entsprechend rührt auch die Bestimmtheit der Menschen als zugehörig zu einer der „beiden Parteien", zu den „Leuten der Drug" oder zu den „Aša-Anhängern", daher, daß *jeder die Wahl getroffen hat* zwischen Aša und Drug, Wahrheit und Lüge, Rechttun und Bösehandeln. Und dementsprechend ist auch ihr Schicksal am Ende: Entweder „Bestes Denken" (nach Bartholomae: „Der beste Aufenthalt") oder „Schlechtestes Dasein" [1]. Nyberg a. a. O. S. 105 kennzeichnet diesen Dualismus so: „Die Aufteilung in Gut und Böse . . . ist *nicht* dadurch zustande gekommen, daß die einen gut und die andern böse *geschaffen* wurden, sondern sie beruht auf einer *urzeitlichen Wahl*. Sie ist *ethischer* Natur. Es hat einst im freien Ermessen der Wesen gestanden, zwischen Leben und Nicht-Leben zu *wählen*." [2]

Die urzeitliche *Wahl* ist hier also das, wodurch der die Welt beherrschende Gegensatz der beiden Geister des Guten und des Bösen begründet ist. Und auf der *Wahl* beruht dementsprechend auch die *Bestimmtheit menschlicher Existenz* als Zugehörigkeit zur einen oder zur anderen Seite. Demgegenüber zeigt nun unser Abschnitt in der Sektenschrift, daß zwar dieser ethisch-eschatologische Dualismus übernommen ist und die Grundstruktur des ganzen Denkens wurde,

[1] Nyberg a. a. O. S. 227 meint, daß diese Aussage von Yasna 30, 4 *ursprünglich*, d. h. vorzarathustrisch, nicht eschatologisch gemeint gewesen sei, was mir jedoch nach dem Wortlaut nicht ganz einleuchtend erscheint. Jedenfalls sagt auch Nyberg S. 228 ff., daß Zarathustra selbst dieses Schicksal der beiden Parteien, der Aša-Anhänger und der Druggenossen, eschatologisch verstanden hat: Einerseits vollkommenes Leben auf einer verklärten Erde, andererseits Vernichtung der Drug-Anhänger im Feuerstrom geschmolzenen Metalls und ewiger Aufenthalt ihrer Seelen in der Wohnung der Lüge unter „Jammer, Angst, Geschrei samt tausend Weh und Ach".

[2] Herm. Lommel stellt den Sachverhalt so dar (Die Religion Zarathustras, 1930, S. 149 ff.; ebenso RGG, 2. Aufl. 1930, IV 1077 ff.): „In der ersten (Welt-) Periode, derjenigen der geistigen Schöpfung, ist jedes menschliche Individuum bereits als *geistiges Urwesen* (*daēnā*) vorgebildet . . . und trifft in dieser ersten Existenz seine *Wahl*, ob es dem Wahrsein oder der Lüge angehören will. Im Grunde ist damit über das künftige Erdenleben des Menschen *entschieden*, und noch darüber hinaus über sein Seelenschicksal nach dem Tode. Das ist *Vorbestimmung*". – Diese Darstellung beruht auf Lommels Interpretation der unter den Iranisten umstrittenen Begriffe daēnā und fravashi und ist deswegen von uns hier nicht als Ausgangspunkt genommen worden. Die Darstellung oben im Text wird durch die Frage der Interpretation dieser Begriffe nicht berührt. – Über daēnā und fravashi s. Chr. Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1905, S. 665 f.; 992 ff.; Lommel a. a. O. S. 150 ff.; v. Wesendonk a. a. O. S. 43 f.; 91; 112 f.; 227 ff.; Nyberg a. a. O. S. 62 ff.; 114–120; 298 f.

daß er aber zugleich *verbunden* wurde mit dem alttestamentlich-jüdischen *monotheistischen* Gottesbegriff, d. h. mit dem *Schöpfungsgedanken* (Sekt. 3, 25: „*Gott* hat die beiden Geister des Lichts und der Finsternis geschaffen")[1]. So ist der dualistische Widerstreit von Gut und Böse hier nicht urzeitliche *Wahl,* sondern *Gottes Schöpfungstat.* Und dementsprechend ist die Bestimmtheit des Menschen als entweder zu den „Leuten der Wahrheit" oder zu den „Leuten der Bosheit" gehörig begründet in *Gottes Schöpfungstat,* ist göttliche *Prädestination: Gott* hat für jeden Menschen *vor* seinem Sein die Zugehörigkeit zur einen oder zur andern Seite *bestimmt,* und demzufolge sind *bei* seinem Sein seine Taten und sein Ende unabänderlich festgelegt (Sekt. 3, 15 f.).

So ist also charakteristisch für die Denkweise der Sektenschrift die *Verbindung* des aus der iranischen Religion übernommenen dualistischen Grundschemas mit dem alttestamentlichen Erbe dieser essenischen Gemeinde, dem Schöpfungsgedanken. Denn diese Gemeinde ist ja eine jüdische und hat als solche das Alte Testament als ihre Heilige Schrift, als die Offenbarung Gottes. Sie versteht sich selbst als die Gemeinde derjenigen, die allein richtig die Worte Gottes, wie er sie Mose und den Propheten kundgetan hat, halten. So sprechen sie durchaus und immer mit alttestamentlichen Begriffen und Gedanken. Aber durch die dualistische Umprägung hat in diesen

---

[1] Zwar sagt Nyberg a. a. O. S. 106, daß auch der altiranische Dualismus „auf einem monistischen Hintergrund" steht, und v. Wesendonk a. a. O. S. 71 ff. spricht von „monotheistischen Zügen" in der Lehre Zarathustras. Aber das ist etwas ganz anderes als der Schöpfungsgedanke des jüdischen Monotheismus. Insofern als Ahura Mazdāh der „über den irdischen Sphären thronende, eigenschaftslose und unnahbare Gott" ist (v. Wesendonk S. 72) oder, wie Nyberg S. 105 sagt, „Ahura Mazdāh oberhalb und jenseits von Gut und Böse steht", ist von einem monistischen Zug in der Lehre Zarathustras zu reden. Aber – und das trennt scharf vom alttestamentlichen Schöpfergott, auch von dem, was hier in der Sektenschrift von ihm gesagt ist – Ahura Mazdāh „hat keinen Kontakt mit dem Bösen". „Bei Zarathustra findet sich eine Anschauung angedeutet, die später von der größten Bedeutung wird, nämlich die, daß der höchste Gott *nicht* zugleich *der Weltschöpfer* sein kann" (v. Wesendonk S. 73). Nyberg S. 105 sagt, daß „Ahura Mazdāh wesentlich ein deus otiosus war, der zwar ‚den Dingen die Gesetze geschrieben', aber *sie nicht selber hervorgebracht hat.* Der eigentliche Schöpfer der guten Welt ist der Wirksame Mainyu." Aber man beachte: Eben nur der *guten* Welt. Das jüngere Awesta sagt dann eindeutig, daß demgegenüber Ahriman der Schöpfer der *schlechten* Welt ist. Und diese *beiden Schöpfungen* liegen miteinander in ständigem Kampf. (Siehe besonders Yašt 13, 76–78. – Vgl. v. Wesendonk S. 206; Lommel S. 29; Nyberg S. 104; 303 f.) – Das alles ist weit entfernt von dem Satz der Sektenschrift: „*Gott* hat die *beiden* Geister des Lichts und der Finsternis, des Guten *und des Bösen, geschaffen*". Hier hat sich das alttestamentliche Erbe des Glaubens an Gott den Schöpfer durchgesetzt gegenüber dem aus dem iranischen Denken übernommenen Dualismus und hat ihn überlagert.

Texten die alttestamentliche Begrifflichkeit einen andersartigen, neuen Akzent und Sinn bekommen. So auch hier der Schöpfungsgedanke in seiner Anwendung auf das dualistische Grundschema. Denn dadurch muß ja nun in einer besonderen Weise das Problem der Theodizee entstehen. Wenn Gott es ist, der die beiden Geister der Wahrheit und des Frevels geschaffen hat und der die Zugehörigkeit jedes Menschen zu jeweils einer der beiden Parteien vorherbestimmt hat und damit seine Taten und sein Endschicksal, dann erwächst das Problem: Wie kann Gott einerseits das Böse schaffen und Menschen dazu prädestinieren, so daß sie gemäß solcher Prädestination das Böse tun, und sie dann andererseits wegen dieser ihrer bösen Taten richten und verdammen? Aber so stark wird in dieser Gemeinde der Gedanke der souveränen göttlichen Schöpfungstat festgehalten, daß über diese Frage in unsern Texten gar nicht reflektiert wird. Im dualistischen Schema des Parsismus besteht dieses Problem nicht. Da haben ja schon die beiden Urgeister, und ebenso jeder Mensch anfänglich gewählt, und gemäß dieser Wahl geschehen des Menschen Taten, gut oder böse, und ihnen entsprechend wird er auch dann am Ende rechtens verurteilt und gerichtet. Erst dadurch, daß diese jüdische Sekte aus ihrem alttestamentlichen Erbe an die Stelle der Bestimmtheit des Menschen durch seine Wahl die *göttliche Vorherbestimmung* setzte, entsteht dieses ungelöste Problem. Und – um die Linie ganz auszuziehen – dadurch, daß die christliche Gemeinde dann diese Grundkonzeption, nämlich die *Verbindung* von Dualismus und monotheistischem Schöpfungsgedanken, übernommen hat, ist dann auch dieses ungelöste Problem mit eingegangen in die christliche Gemeinde und Theologie.

IV

Zusammenfassend kann man also sagen, daß der für die neuen palästinisch-jüdischen Sektentexte so charakteristische Dualismus aus der altiranischen Religion stammt, daß er aber in diesen neuen Texten *verbunden* ist mit dem jüdischen Schöpfungsgedanken. Eben diese Verbindung ist das eigentlich Kennzeichnende dieser spätjüdischen Sondergemeinde. Das ist nun für die *religionsgeschichtliche Einordnung* dieser Art des spätjüdischen Denkens und von da aus dann auch weitergehend für das Fortwirken der dualistischen Denkstruktur im Neuen Testament von weittragender Bedeutung. Was Bousset-Gressmann einst über die Abhängigkeit der spät-

jüdischen Apokalyptik vom Parsismus gesagt haben[1], und zwar über die Herleitung sowohl des Dualismus wie vieler apokalyptischer Vorstellungen im einzelnen aus dem Parsismus, das wird nun glänzend bestätigt[2]. Bousset-Gressmann konnten das damals so genau noch nicht fixieren, weil sie gewissermaßen nur die Ausstrahlungen dieser Denkweise in der spätjüdischen apokalyptischen Literatur, vor allem in den Test. XII Patr., aeth. Hen., slav. Hen. u. ä., hatten, während uns heute durch die Sektenschrift die Essenergemeinde als der Ort sichtbar wird, von dem diese Ausstrahlungen ausgehen, und zugleich die Sektenschrift uns den *Kern* dieser ganzen Denkweise in einer geschlossenen Darstellung der Theologie, Anthropologie und Eschatologie dieser Gemeinde enthüllt.

In meinem zu Anfang genannten Aufsatz in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1950, der vor dem Erscheinen der Sektenschrift entstand, hatte ich gesagt, das Seins- und Weltverständnis dieser Gemeinde habe „gnostische Struktur", sei eine Denkstruktur, „wie wir sie später in der Gnosis wiederfinden", „eine Vorform des gnostischen Denkens". Es waren einmal die Feststellung des Dualismus, zum andern die Analyse des „Wissens"- und „Erkenntnis"-Begriffs in diesen neuen Texten der Essenergemeinde, die die Anwendung des terminus „Gnosis" veranlaßt hatten. In der Tat zeigt der Gebrauch der Worte für „Wissen", „Einsicht" und demgegenüber für „Nichtwissen", „Unverständig sein" in diesen Texten[3], daß hier im Unterschied ebenso zum griechischen wie andererseits zum alttestamentlichen Erkenntnisbegriff „Wissen" den Besitz von besonderen Kenntnissen soteriologischer Art, die für Ungläubige unbekannt und unerkennbar sind, bezeichnet, von Kenntnissen über Heilstatsachen also, deren Besitz auf den festumrissenen Kreis einer Heilsgemeinde beschränkt ist und durch deren Besitz eben das religiöse Heil gewährleistet ist. Und das ist der „Wissens"-Begriff, den R. Bultmann als *gnostischen Wissensbegriff* bezeichnet[4]. Nun zeigt sich aber bei

[1] W. Bousset-H. Gressmann, Die Religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. 1926, in dem Abschnitt XXV, Das religionsgeschichtliche Problem, S. 478 ff. und 506 ff.

[2] Die dagegen geäußerte Skepsis H. H. Schaeders (RGG, 2. Aufl. 1930, IV 1085 ff.) dürfte – wenn auch gewiß seine Mahnung zur Vorsicht berechtigt ist – doch angesichts des Materials der neuen Texte so nicht mehr aufrechtzuerhalten sein.

[3] Belege dafür s. in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1950, S. 203 ff. und hier oben S. 306.

[4] S. Rud. Bultmanns Artikel γινώσκω im Theol. Wörterbuch zum N. T., I 692 ff.; I 694: „Es ist ein Geheimwissen, und die Belehrung gleicht nicht dem philosophischen Unterricht, sondern der Unterweisung des Mysten. Dieser Lehre

dem oben angestellten Vergleich der Sektenschrift mit der iranischen Religion, daß dort, schon in den Gathas, der Begriff des „Wissens", „Verständigseins", „Einsichtigseins" und seiner Opposita kein anderer ist als dieser[1], und der entsprechende Sprachgebrauch in den neuen Sektentexten läßt sich von daher verstehen, ohne daß man die Gnosis dafür in Anspruch nehmen muß. Und was den Dualismus anlangt, so ist aus dem oben Ausgeführten deutlich geworden, daß er gerade nicht physischer, stofflicher Art ist, sondern ethischer Natur. Und das verbindet die Sektentexte mit dem altiranischen Denken und trennt sie deutlich von der Gnosis.

So ist es ratsam, die Verwendung des Wortes Gnosis bei den Sektentexten ganz fallen zu lassen, – unbeschadet dessen, daß diese Denkstruktur tatsächlich später in der Gnosis weiterwirkt, wie insbesondere an der schönen Analyse des gnostischen Denkens durch Hans Jonas[2] deutlich zu werden vermag. Der religionsgeschichtliche Zusammenhang ist jedoch nicht so, daß man aus den spätantiken Texten der gnostischen Literatur eine „frühe Form der Gnosis" rekonstruieren könnte, die in noch vorchristliche Zeit zurückzudatieren wäre und aus der man dann „gnostisches Denken" sowohl in der spätjüdischen Apokalyptik wie andererseits im Neuen Testament ableiten könnte. Der religionsgeschichtliche Zusammenhang ist vielmehr so, daß der ethische und eschatologische Dualismus der Predigt Zarathustras und der iranischen Religion der Folgezeit in diese palästinisch-spätjüdische Gemeinde Aufnahme gefunden hat und von ihr verbunden wurde mit ihrem alttestamentlichen Erbe, dem Schöpfungsglauben, während die Gnosis ein *späteres* Stadium der Einwirkung des parsistischen Dualismus darstellt, wobei er von dem ganz andersartigen Einfluß des *griechischen* Denkens her umgeprägt wurde zu einem stofflichen, physischen Dualismus. Dadurch erst entstand der für die Gnosis entscheidende Gedanke, daß die *Materie,* die Welt ihrer stofflichen Substanz nach, das Widergöttliche ist. Bousset-Gressmann sind also damit im Recht, wenn sie[3] die Abhängigkeit des spätjüdischen Dualismus vom iranischen abgrenzen gegen die *gnostische* Beurteilung dieser niederen Welt.

Auch im *Neuen Testament* bestimmt der Dualismus weithin die Denk- und Vorstellungsformen, vor allem im johanneischen Schrifttum, aber unverkennbar auch in der paulinischen Theologie. Aber

gegenüber wird nicht ein kontrollierendes forschendes Denken, sondern ein gläubiges Hören gefordert."

[1] S. o. S. 306 f.

[2] Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, I: Die mythologische Gnosis, 1934.

[3] Bousset-Gressmann a. a. O. S. 515.

auch hier ist der Dualismus nicht physischer Art, sondern ethischer Natur. Der Gegensatz Teufel – Gott, Welt – Gott im Johannesevangelium ist zugleich der von „Sünde" (in 1. Joh.: „sündigen") und „die Gebote halten", „die Wahrheit *tun*". Und bei Paulus wird der Widerstreit der beiden Mächte Gott und Sünde darin wirksam und zum Austrag gebracht, daß der Mensch Sünde *tut*, „Werke der Finsternis" vollbringt, oder aber „Früchte des Geistes" trägt in Gott wohlgefälligen *Taten* der „Heiligung"[1]. Und dieser ethisch ausgerichtete Dualismus ist im Neuen Testament durchweg verbunden mit dem alttestamentlichen monotheistischen *Schöpfungsgedanken*. Dies beides rückt das neutestamentliche Denken ganz in die Nähe der neuen Sektentexte. Und beides *trennt* das neutestamentliche Denken von der Gnosis.

So dürfte es für die Zukunft notwendig werden, die häufige Rede von „gnostischen Einflüssen" im Neuen Testament einer Revision zu unterziehen. Damit soll natürlich nicht der im Neuen Testament *auch* vorhandene Einfluß *hellenistischen* Denkens und speziell von Motiven aus der hellenistischen Mysterienkultfrömmigkeit geleugnet werden. Er ist unbestreitbar vorhanden. Aber hellenistische Mysterienreligionen und Gnosis sind zweierlei. In all diesen Fragen wird eine neue Klärung und Abgrenzung der Begriffe und religionsgeschichtlichen Zusammenhänge notwendig sein, und dabei wird dem neuen Material dieser jüdisch-palästinischen Texte eine entscheidende Bedeutung zukommen.

Gab es eine vorchristliche Gnosis?

Von Ernst Haenchen

Gab es eine vorchristliche Gnosis? Die Intensität, mit der darüber verhandelt wird, läßt erkennen: Hier geht es nicht bloß um eine akademische Frage. Wäre die Gnosis älter als das Christentum, dann wäre es zum mindesten möglich, daß sie das werdende Christentum beeinflußt hat und daß „das junge Christentum . . . als ein Bedingtes hineinverwoben" ist „in das Netz hellenistisch-synkretistischer

[1] Über diese Fragen paulinischer Theologie in Gegenüberstellung mit der Denkweise der neuen palästinischen Texte vgl meinen Aufsatz in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1952, Heft 2, S. 200–222.

Religionsströmungen" (Jonas)[1]. Man kann verstehen, daß kirchliche Kreise einer solchen Möglichkeit mit äußerstem Mißtrauen begegnen, und daß man hier am liebsten auf die Stimmen derjenigen Forscher hört, welche die traditionelle Auffassung der Gnosis verteidigen. Die von den Kirchenvätern begründete Tradition hat nämlich in der Gnosis immer nur christliche Häresie erblickt. Damit ergab sich eine anscheinend sehr einfache Entwicklung: Im Anfang steht die christliche Verkündigung. Ihre Geheimnisse rufen Fragen wach, welche die philosophische Gnosis beantworten will. Sie degeneriert zur mythologischen Gnosis[2].

Wenn wir diese der Tradition entsprechende Anschauung prüfen wollen, dann müssen wir zunächst die Frage beantworten: Gab es eine vorchristliche Gnosis? Aber damit ist es noch nicht getan. Wir müssen auch feststellen, wie sich die Gnosis entwickelt hat. War sie anfangs wirklich eine philosophische Gnosis, die dann entartete und mythologisch wurde, oder stand am Beginn die mythologische Gnosis und klärte und schwächte sich im Lauf der Zeit zu einer philosophischen Gnosis ab? Oder war die Entwicklung nicht einheitlich?

Zum Glück erlaubt uns ein und dasselbe Material, nämlich die Reste der simonianischen Gnosis, das gesamte Problem in Angriff zu nehmen. Die Berichte, die wir bei Hippolyt (um 220), bei Irenäus (um 180), bei Justin (um 150) und in der Apostelgeschichte finden, gestatten uns, den ursprünglichen Charakter und die Entwicklung dieser Gnosis zu erkennen, und ermöglichen Aussagen über ihr Alter, die über bloße Vermutungen hinausgehen. Wir wollen darum diese Berichte in der angegebenen Reihenfolge besprechen.

I[3]

Der erste Bericht, den wir hier anhören wollen, findet sich in *Hippolyts* Elenchos[4]. Dort hat er die simonianische Gnosis zweimal dargestellt: kurz zusammenfassend in X 12, ausführlich in VI 9–20. Für uns kommt nur die zweite Darstellung in Betracht; sie allein gibt nämlich die Eigentümlichkeit der Hauptquelle wieder, die Hippolyt (künftig abgekürzt: H.) benutzt hat. Es ist eine Schrift, die

[1] Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Göttingen 1934, S. 1.

[2] F. C. Burkitt, Church and Gnosis, 1932, S. 40, zitiert bei Jonas a. a. O. S. 256, Anm. 1.

[3] Dieser erste Teil wurde am 17. X. 52 dem Arbeitskreis über die Gnosis vorgetragen, den Werner Foerster an der Universität Münster ins Leben gerufen hat und dem Mitglieder verschiedener Fakultäten angehören.

[4] Hippolyt, herausgeg. von Paul Wendland (Griech. christl. Schriftsteller), Band 3, 1916. Der Text von VI 9–18 ist abgedruckt bei Walther Völker: Quellen

von Simon stammen will und den Titel „Große Verkündigung" trug (im Folgenden abgekürzt: Gr. V.). Wir wollen ihren Verfasser der Kürze halber Simon nennen.

H. beginnt seine Darstellung der simonianischen Lehre in 9, 3 mit dem Satz Simons, das Feuer sei die Urmacht des Alls[1]. Dieser Einsatzpunkt ist nicht zufällig. Denn einmal gehört die Lehre von der *ἀρχή* notwendig an den Anfang; zum andern ist dies der einzige Fall in Kap. 9–18, in dem H. seine These[2] zu beweisen versucht, Simons Lehre stamme nicht aus der Bibel, sondern aus dem Griechentum. Nach Moses ist Gott ein brennendes und verzehrendes Feuer[3], wendet H. ein[4]; Simon habe den dunklen Heraklit ausgeplündert[5].

Aber diese Lehre vom Feuer läßt H. sogleich wieder fallen und nimmt sie erst in 9, 5 Mitte wieder auf. So wirkt der Absatz 9, 4 f. wie ein Einschub. Hier wird sich H.s Arbeitsweise[6] geltend machen: er hat seine Vorlagen exzerpiert und diese Exzerpte dann, so gut es ging, zusammengestellt.

---

zur Geschichte der christlichen Gnosis, Tübingen 1932, S. 3–11. Hier finden sich auf S. 1–3 auch die in Frage kommenden Texte aus Justin und Irenäus.

Daß Hippolyt die von ihm bekämpften Gnostiker wirklich verstanden hätte, darf man leider nicht erwarten. Sein Verhältnis zu ihnen läßt sich an einem Beispiel besonders deutlich machen. Er wollte ja mit seinem Werk beweisen, daß die Lehren der „Häretiker" – „Gnostiker" sind für ihn die Angehörigen einer bestimmten Sekte, die Naassener (V 11) – nicht aus der Heiligen Schrift stammen, sondern aus der Weisheit der Griechen: I 1, 8. Herodot erzählt IV 8–10, Herakles habe in Scythien ein Mädchen angetroffen, das bis zur Weiche eine Jungfrau war, darunter aber einen Schlangenleib hatte. Als ein solches Doppelwesen wird im gnostischen Baruchbuch die „Edem" beschrieben, die Weltschöpferin. Damit wollte der Verfasser den zwielichtigen Charakter dieser Macht (und ihres Werkes, der Schöpfung) veranschaulichen. Hippolyt aber triumphiert: Sein Gegner gebe die Fabel als etwas Neues umgestaltet seinen Zuhörern wieder und mache sich aus ihr die ganze Grundlage seines Lehrgebäudes! Er hat also nicht gemerkt, daß es wenig Wert hat, den Ursprung der gnostischen Ausdrucksmittel zu erkennen, wenn man das mit ihnen Gemeinte nicht verständlich machen kann.

Daß eine Interpretation, welche sich dieses Ziel setzt, notwendig ist, hat freilich auch die neuere Forschung lange übersehen. Aber auch nach dem hervorragenden Werk von Jonas bleibt hier noch viel zu tun. Der Verfasser der „Großen Verkündigung" war fähig, seine Gedanken in der Sprache sehr verschiedener Mythologien auszusprechen, ebenso wie Mani (vgl. H. H. Schaeder in RGG[3] Band 3, Sp. 1967).

[1] *„πῦρ εἶναι τῶν ὅλων τὴν ἀρχήν."*

[2] Hippolyt Elenchos V 24, 3. [3] Dt. 4, 24; Ex. 24, 17.

[4] Hippolyt verwendet, wie auch die Gr. V. es tut, unbedenklich sogenannte Mischzitate.

[5] Wendland verweist auf Diels, Vorsokratiker, 3. Aufl. I S. 72, 36 ff.: *Ἡράκλειτος . . . ἀρχὴν τῶν ἁπάντων τὸ πῦρ. ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα γίνεσθαι.*

[6] Man kann sie da studieren, wo er eine uns bekannte Quelle wiedergibt, z. B. in Kap. 19 den Bericht des Irenäus.

Jene Urmacht des Alls nenne Simon eine „unendliche Kraft" (*ἀπέραντος δύναμις*): 9, 4. Diese Behauptung belegt H. mit dem ersten der drei[1] wörtlichen Zitate aus der Gr. V.: „Dies" ist „die Schrift der Verkündigung[2] der Stimme und des Wortes (*ὄνομα*)", die da stammen „aus dem Gedanken der großen Kraft, der unendlichen. Darum soll sie" (die Schrift[3]) „versiegelt, verborgen, verhüllt sein, liegend in der Behausung, wo die Wurzel des Alls gegründet ist". Vielleicht hat Simons Schrift mit diesen feierlich-geheimnisvollen Worten begonnen[4]. H. entnimmt ihnen die Gleichung, „Wurzel des Alls" – „unendliche Kraft", geht aber auf ihren Sinn nur ein mit der Bemerkung: diese Behausung sei nach Simon der gewöhnliche Mensch, jedermann[5], in jedem wohne die unendliche Kraft (das höchste Göttliche, würden wir sagen), wenn auch zunächst nur – wie wir alsbald hören werden – als eine Möglichkeit.

Diese Verkündigung kommt nicht unmittelbar von der unendlichen Kraft, sondern durch eine Reihe von Mittelgliedern, denen wir in Kap. 12 und 13 als weltbildenden Kräften und zugleich Bereichen der Welt wieder begegnen werden.

Aber letztlich ist es doch der Ruf der „unendlichen Kraft", welcher in der Gr. V. als Schrift erscheint und im Menschen aus *dem* Grunde „versiegelt, verborgen, verhüllt" sein soll, weil dieses Göttliche schon als Möglichkeit im Menschen liegt. Das Göttliche ruft (so können wir sagen, wenn wir die Intention unseres Textes modern ausdrücken wollen) den Menschen zur Verwirklichung seiner eigenen Möglichkeit auf. Sie sieht freilich anders aus als bei Heidegger.

Für den Charakter dieses ersten Stückes, aber auch der folgenden, ist es bezeichnend, daß die einer Kosmologie zustrebende Betrach-

[1] Elenchos VI 9, 4: 14, 4; 18, 2–7.

[2] Hinter *τοῦτο* wird man nach Analogie von V 9, 5 ein *ἐστιν* ergänzen dürfen. – F. Chr. Baur hat in seinem Werk „Das Christentum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte" (2. Aufl. 1860) Band 1, S. 191, Anm. 1 das Wort *Ἀπόφασις* als „Verneinung" verstanden und erklärt: „Die große Verneinung ist ohne Zweifel nichts anderes als der durch Bejahung und Verneinung, zwischen oben und unten, der Einheit und der Zweiheit sich hindurch bewegende ... gnostische Prozeß". Aber das Wort ist hier nicht von *ἀπόφημι*, „verneinen" abzuleiten, sondern von *ἀποφαίνω*, „kundtun".

[3] Die griechischen Neutra können sich nur auf das vorangehende Wort *γράμμα*, „Schrift" beziehen.

[4] Wendland bemerkt zwar S. 144 zu VI 18, 2 „euch ... schreibe ich, was ich schreibe, diese Schrift": „Hippolyt hat vielleicht das Original, in dem auf *τοῦτο τὸ γράμμα* dieselben Worte wie S. 136, 16 folgten" (= ... Schrift der Verkündigung der Stimme usw. VI 9, 4; siehe im Text) „gekürzt". Dann könnte aber der Satz „Darum soll sie ... gegründet ist" nicht unmittelbar auf „... der großen Kraft, der unendlichen" gefolgt sein, was doch nach V 9, 5 offensichtlich der Fall war.

[5] *τὸν ἐξ αἱμάτων γεγεννημένον* – von Hippolyt im Gegensatz zu Joh. 1, 13 formuliert?

tung (*ἀρχὴ τῶν ὅλων*!) sich alsbald der Anthropologie zuwendet. Das eigentliche Interesse unserer Schrift (wie der Gnosis überhaupt) haftet am Menschen und seinem Heil. Was an Kosmologischem einfließt, dient mehr zur Bestätigung der Anthropologie und vermag das, weil im Kosmos dieselben Kräfte herrschen wie im Menschen.

Nach dem Einschub über die unendliche Kraft lenkt H. 9, 5 wieder zur Lehre vom Feuer zurück. Nach Simon sei dieses Feuer nicht, wie bei allen Vertretern der Lehre von den vier Elementen, etwas Einfaches, sondern habe ein Doppelwesen: es sei etwas Verborgenes (*κρυπτόν*) und etwas Erscheinendes (*φανερόν*): 9, 5. Das Verborgene sei im Erscheinenden verborgen, und das Erscheinende des Feuers sei von dem Verborgenen her geworden: 9, 6. „Das Erscheinende des Feuers umfaßt alles Sichtbare, was man wahrnimmt oder auch unbemerkt vorbeigehen läßt“[1]: es ist die sichtbare Körperwelt. „Das Verborgene“ (umfaßt) „alles Geistige“ (*νοητόν*) und der Wahrnehmung Entgehende, das man denkt oder ungedacht vorübergehen läßt“: 9, 7. Es ist also die Welt des unsichtbaren Geistigen.

Mit dieser Unterscheidung sei (dies könnte freilich auch eine von H. selbst eingeschaltete Erklärung sein, da nach 9, 8 Simon nur vom Verborgenen und Erscheinenden gesprochen hat) das gemeint, was Aristoteles *δυνάμει* und *ἐνεγεία* nennt und Plato *νοητόν* und *αἰσθητόν*: 9, 6. Genau trifft diese Behauptung nicht zu. Das Göttliche ist zwar innerhalb des Geistigen, wie wir bald hören werden, zunächst nur als Möglichkeit, *δυνάμει*, da und muß erst wirklich werden. Aber auch verwirklicht bleibt es ein Verborgenes. In Kap. 9, 9 f., Kap. 12 und 16 wird davon ausführlicher die Rede sein.

Die beiden *φύσεις* des Feuers scheinen nach dem bisher Vorgetragenen friedlich neben- oder ineinander zu existieren, beide auf dieselbe Urgröße zurückgehend, das Feuer. Ein solches Verhältnis entspricht auch genau dem nächsten Satz: „Das überhimmlische Feuer ist, kurz gesagt, die Schatzkammer aller sichtbaren und erkennbaren Dinge, die er“ (Simon) „verborgene und erscheinende nennt“: 9, 8. Bis zu dieser Stelle kann man noch meinen, eine platonisierende Umbildung der stoischen Lehre vom Feuer zu hören, das ja zugleich Weltvernunft und Weltsubstanz ist.

Jetzt erklingt jedoch ein neuer Ton. Simon arbeitet freilich auch mit neuem Material: statt der Begriffe griechischer Philosophie

[1] Der auffallende Ausdruck scheint nicht eine Besonderheit der Sprache Simons zu sein, sondern eine in jener Zeit beliebte Wendung, sie kehrt VI 19, 1 bei der Wiedergabe des sethianischen Systems ähnlich wieder, aber auch VII 22, 1 (Basilides) und VIII 12, 5 (Monoimos), einer Stelle, die uns noch in anderem Zusammenhang beschäftigen wird.

taucht das Bild des großen Baumes auf, von dem Nebuknadnezar träumte (Daniel 4, 7–9). Dieser Baum wird zunächst als der Weltenbaum verstanden, „von dem alles Fleisch lebt": 9, 8. Insofern ist er nur eine Variante jenes Feuers, das die Schatzkammer aller Dinge ist. Aber er geht unmerklich in jenen Baum von Mt. 3, 10 über, der Frucht tragen soll. Wir sind damit aufs neue von der Kosmologie in die Anthropologie hinübergeglitten. Stamm, Zweige, Blätter[1] und die Rinde außen, sie alle werden von der verzehrenden Flamme erfaßt, angezündet und vergehen: 9, 9. Unter diesem Stamm, Zweigen usw. haben wir das „Erscheinende des Feuers", also die körperliche Welt, zu verstehen, wird uns gesagt. Als Gegenbild zu diesem Erscheinenden, Äußeren erwarten wir nun etwas Verborgenes, Inneres, etwa das Mark des Baumes. Aber nicht die Logik des Bildes herrscht hier, sondern die des Bildsinns: der Gegenbegriff wird die Frucht. Sie soll nicht, wie alles Körperliche, in das Feuer zum Verbrennen geworfen werden (man beachte, wie auch der Begriff des Feuers einen ganz anderen Sinn bekommen hat!), sondern in die Scheune gebracht, falls sie *ἐξεικονισθῇ* und ihre eigene Gestalt wiederbekommen hat: 9, 10.

Das Wort *ἐξεικονίζεσθαι* erscheint in Kap. 9–18 zehnmal[2]. Das Verbum bedeutet im Passiv: „ganz ähnlich sein", „genau gleichen". Jonas gibt die Form *ἐξεικονισμένους* sehr gut mit „zum Ebenbild geworden" wieder[3]. Die Frucht muß zum Ebenbild geworden sein, wenn sie vor dem Feuergericht gerettet werden soll – gemeint ist: zum Ebenbild des höchsten Göttlichen. Das wird aus der parallelen Aussage in 12, 3 f. deutlich: „Wer zum Ebenbild geworden sein wird, der wird der ungewordenen und unendlichen Kraft ganz gleich sein an Wesen, Kraft, Größe, Vollendung; wenn er nicht zum Ebenbild geworden ist, verschwindet er und geht zugrunde". Was zum Ebenbild werden soll, ist nicht eigentlich der Mensch, sondern das als Möglichkeit in ihm liegende Göttliche, das in 9, 9 f. „Frucht" heißt.

Aber auch die zweite Hälfte jener Wendung in 9, 10 verdient unsere Aufmerksamkeit: „Die Frucht muß ihre eigene Gestalt wiederbekommen, wenn sie gerettet werden soll". Das erklärt sich aus dem gnostischen Mythus: Jenes himmlische Wesen, das sich in die Welt verlor und erlöst wieder zum Himmel steigt, erhält das Lichtkleid

[1] Diese Zusammenstellung von Stamm, Zweigen, Blättern (Früchten) erscheint beim Thema „Samen der Welt" auch VII 21, 3 (Basilides und Isidor) und X 41, 1 (Basilides), sowie VIII 8, 5 (Doketen; vgl. X 16, 1) in anderem Zusammenhang.

[2] 9, 10; 10, 2; 12, 3. 4; 14, 6 (zweimal); 16, 5. 6; 17, 1; 18, 1. Dazu X 12, 3. 4.

[3] Jonas a. a. O. S. 341.

wieder (sein wahres Selbst). Daß eine solche Beziehung zum Mythus tatsächlich besteht, beweist 16, 1.

Außerordentlich wichtig ist der letzte Satz des Kap. 9: „Die Spreu, die für das Feuer da ist, der Stamm, ist nicht um ihretwillen geworden, sondern um der Frucht willen". Gewiß gilt das schon für den natürlichen Baum. Aber Simon denkt hier an mehr: das ganze körperliche Dasein hat keinen eigenen Sinn. Die körperliche Wirklichkeit ist nur dazu da, damit die „Frucht zum Ebenbild wird", das Göttliche im Menschen aus einer bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit.

Kap. 10 ist eigentlich nur eine Ergänzung zu Kap. 9, aber eine wichtige. In 9, 8 ff. war in der allegorischen Deutung der Baum mit dem Menschen ineinsgesetzt worden. Daß tatsächlich Baum = Mensch ist, wird jetzt aufgezeigt (*δέδεικται*: 10, 1) mit dem Hinweis auf Jes. 5, 7. In dieser Prophetenstelle wird ja der Weinberg mit Israel und die Neupflanzung mit dem Mann von Juda, also ein *ξύλον* mit einem Menschen ineinsgesetzt. Damit ist das Recht erwiesen, auch den Baum des Nebuknadnezer und den von Mt. 3 auf den Menschen zu beziehen. Hier wird ein Grundsatz der allegorischen Auslegung benutzt, den noch der junge Luther befolgt hat.

Aber auch die Scheidung und Unterscheidung des Körperlichen vom Geistlichen wird durch eine Bibelstelle gerechtfertigt. Dabei zeigt sich Jes. 40, 6 f. als entscheidend: „Alles Fleisch ist wie Gras usw. Aber das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit". Simon fügt hinzu: diese Stelle genüge zur Belehrung für die zum Ebenbild Gewordenen (*ἐξεικονισμένους*; wir könnten ebensogut sagen: *τελείους* oder *πνευματικούς*). Zu dieem Sprachgebrauch vergleiche man die eine der beiden[1] Stellen in H.s Elenchos, wo *ἐξεικονίζεσθαι* bei der Schilderung eines anderen gnostischen Systems, dem der Peraten, verwendet wird: „Gerettet werden wird nur *τὸ ἐξεικονισμένον τέλειον γένος ὁμοούσιον*, das zum Ebenbild gewordene, vollkommene und (Gott) wesensgleiche Geschlecht": V. 17, 10. Wenn das Jesajazitat für die Eingeweihten genügt, dann muß es einen ihnen bekannten Sinn haben. Es muß also auf die Scheidung des vergehenden „Stammes" von der bleibenden „Frucht" gehen, von der in 9, 10 die Rede war. Das verwelkende Gras entspricht offenbar der vergehenden Körperwelt. Das bestehende Wort des Herrn dagegen muß mit der Frucht gleichsinnig sein. Von diesem Wort heißt es hier 10, 2: es ist das im Munde entstehende *ῥῆμα καὶ λόγος*; sonst gebe

[1] Die andere findet sich in VI 53, 1: die vier Elemente und ihre vier Wirkungen bilden genau die Ogdoas ab.

es keinen Ort des Werdens. Wir werden bei der Besprechung von 17, 7 das damit Gemeinte deutlicher sehen.

Das in 9, 8 verlassene Thema des Feuers kehrt zurück in *Kap. 11.* Zu ihm gehört auch noch der erste Satz von Kap. 12. Sein Text ist so verderbt, daß sich nicht mehr erkennen läßt, wozu hier die Lehre des Empedokles von der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches eingeführt war.

Mit dem Satz „Die gewordene Welt ist also aus dem ungewordenen Feuer entstanden" (12, 1) geht H. dann zu einem andern Thema über, das schon oben in 9, 6 genannt war. Bisher war die Welt als schon bestehende mit ihrer Zweiheit und der übergreifenden Einheit geschildert worden. Nun wendet sich Simon dem Werden der Welt zu. Aber wir werden rasch mit Erstaunen dessen inne, daß es gar nicht die Welt der Dinge ist, deren Wesen Kap. 12 beschreibt, sondern die innere Welt des Menschen, und zwar in dem, was sie vor allem andern auszeichnet: der religiösen Möglichkeit.

Aus der *ἀρχή* des ungewordenen Feuers bekam der *κόσμος γεννητός* die ersten sechs „Wurzeln"[1] des Beginns des Werdens: 12, 1; sie bringen also das Werden in Gang. Und zwar treten sie paarweise aus dem Feuer heraus: *νοῦς* und *ἐπίνοια*, *φωνή* und *ὄνομα*, *λογισμός* und *ἐνθύμησις*: 12, 2[2]. Was diese Größen im einzelnen zu bedeuten haben, ist nicht ganz durchsichtig. Den Nus können wir vielleicht am ehesten als die „Vernunft" wiedergeben; in 18, 3 wird die zuerst aus der Urgröße der *Σιγή* emanierte „Große Kraft" „*νοῦς τῶν ὅλων*" genannt, die Weltvernunft. Die Epinoia (vielleicht ist diese Namensform gewählt statt Ennoia, weil Epinoia die zum Nus Hinzukommende zu bedeuten scheint) könnte hier mit „Gedanke" wiedergegeben werden; in Kap. 18 würde aber „Bewußtsein" eher das damit Gemeinte bezeichnen. Vernunft und Gedanke werden laut in der „Stimme", welche das „Wort" (*ὄνομα*) spricht[3]. Das letzte Paar

[1] *ῥίζαι*: in 12, 4 heißen sie *δυνάμεις*.

[2] In den Acta Archelai, Kap. 10, treten die fünf Größen Nus, Epinoia, Phronesis, Enthymesis, Logismos auf. An unserer Stelle würde aber die Fünfzahl nicht in das Schema der Paare passen.

[3] Unsere Deutung geht von 9, 4 aus: „Schrift der Verkündigung der Stimme und des Wortes aus dem Gedanken der Großen Kraft, der unendlichen". Hier, zwischen dem Gedanken einerseits und der Verkündigung andererseits, muß die redende Stimme und das von ihr gesprochene Wort gemeint sein. Hier paßt also die „grammatische" Bedeutung von *ὄνομα* am besten. Man wird freilich bei *φωνή* und *ὄνομα* an die Rolle erinnert, welche „Ruf" und „Antwort" im gnostischen Denken spielten (Jonas, a. a. O., S. 126–139). Aber *ὄνομα* heißt weder Antwort noch etwas Ähnliches, und im obigen Zusammenhang würde ein solcher Begriff auch nicht passen.

geht im Grunde nicht über das erste hinaus; es ist wohl aus der Tradition übernommen.

Diese geistigen Kräfte in ihrer Gesamtheit machen – so interpretieren wir – die geistige Begabung aus, die dem Menschen zuteil wird. In diesen sechs Kräften ist latent oder als Möglichkeit mitgegeben die siebente Kraft (12, 2); sie führt auch den Namen „der da stand, steht und stehen wird". Aber diese höchste Kraft ist eben nur *δυνάμει*, als bloße Möglichkeit oder Anlage in und mit der geistigen Begabung des Menschen gegeben: Die religiöse Erkenntnis ist zunächst nur eine Möglichkeit, die sich auf dem Boden der menschlichen Vernünftigkeit verwirklichen kann. Was das Ziel einer solchen Verwirklichung ist, wird aus dem Folgenden deutlich: „Wenn diese" als Möglichkeit gegebene Größe „zum Ebenbild wird, dann wird sie an Wesen, Kraft, Größe, Vollendung ein und dieselbe sein mit der ungewordenen und unendlichen Kraft und in gar nichts nachstehen der ungewordenen und unwandelbaren und unendlichen Kraft": 12, 3. Will man diese einmal als „das höchste Göttliche" umschreiben, so gilt also: Wenn die im Menschen liegende Möglichkeit des Göttlichen verwirklicht wird, dann läßt sie sich nicht mehr unterscheiden von dem Göttlichen, das nicht in das Werden eingegangen ist. Der Mensch ist – wenn man nur auf jene Anlage oder Möglichkeit sieht – *ὁμοούσιος τῷ πατρί*. Jeder Mensch hat die Möglichkeit, in seinem Kern zur Ureinheit mit der ungewordenen und unwandelbaren Kraft zurückzukehren. Bleibt aber jene Anlage ungenutzt, dann vergeht sie so, wie die geometrischen und die sprachlichen geistigen Fähigkeiten mit dem Menschen untergehen, wenn sie nicht durch die rechte Lehre ausgebildet werden: 12, 4. Seit Platons „Menon" wußte man ja: die Geometrie ist im Menschen angelegt und kann durch das rechte Wort entwickelt werden. Wenn das geometrische Vermögen und die *γραμματική* das rechte Wissen (*τέχνη*) hinzubekommen (in 16, 5 heißt es dafür: *διδασκαλία*), dann werden sie „zu einem Licht der werdenden Dinge": sie erhellen die Welt. Andernfalls bleiben jene Vermögen „Unwissenheit und Dunkel" und gehen mit dem Sterben des Menschen zugrunde, als wären sie nie gewesen; 12, 4. Dasselbe gilt von der religiösen Anlage oder Möglichkeit, für welche die Geometrie ja nur eine Analogie bildet. Wo sie nicht entwickelt wird, da stirbt sie mit dem Menschen. Nur der zum Ebenbild Gewordene, bei dem das Göttliche aus bloßer Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden ist, verfällt nicht der Vernichtung. Genauer: es ist sein Pneuma, welches das Ende übersteht. Denn dieses Pneuma ist (wie wir in Kap. 14 noch erfahren werden) jener, „der

da stand, steht und stehen wird". Wie aber vollzieht sich das zum Ebenbild Werden? Simon hat über das bisher Angedeutete hinaus in 16, 5 und 17, 7 kurz darauf geantwortet. Wir wollen dort die Frage aufnehmen.

Vom Werden des Kosmos selbst war bisher freilich noch nicht die Rede. Diesen Mangel scheint das *13. Kapitel* zu beheben. Heißt es doch hier, Simon habe das erste jener drei Paare, nämlich Nus und Epinoia, „Himmel und Erde" genannt. Das erinnert an Gen. 1, und tatsächlich hat Simon (wie Kap. 14 zeigen wird) auch in der biblischen Schöpfungsgeschichte seine eigene Lehre bezeugt gefunden. Aber die Art, wie jetzt Himmel und Erde beschrieben werden, hat mit der Bibel nichts zu tun, sondern erinnert eher an eine alte und primitive Kosmologie: Der Himmel, männlich, blickt von oben hinab und sorgt (*προνοεῖ*) für die Gattin. Die Erde unten aber empfängt die geistigen, vom Himmel herabkommenden, der Erde verwandten Früchte. Als eine Kosmogonie können wir das nicht ansprechen. Hier wird vielmehr ein bestehender Zustand geschildert, bei dem der Himmel die verkörperte Pronoia zu sein scheint. Der alte Mythus liefert nur noch ein Bild für eine „vergeistigte" Aussage: Der Mensch, der auf der Erde lebt, empfindet den Segen der himmlischen Macht, einen Segen, den der Gnostiker vor allem in der geistigen und religiösen Begabung gefunden haben dürfte. Kap. 18 wird uns zu diesem Thema zurückführen.

Das Folgende zeigt, wie sich die Simonianer auch das AT nutzbar machten: „der *λόγος*" (nicht der Logos der christlichen Theologie, aber auch nicht der der griechischen Philosophie, sondern wie in 15, 4 und 16, 5 die Rede der Lehre) „spricht öfter im Blick auf die aus Nus und Epinoia, d. h. Himmel und Erde Erzeugten" – Jes. 1, 2 wird als Beispiel dafür angeführt. Wer aber hat hier geredet? Niemand anders als die siebente Kraft selbst, die so als der Kyrios des AT und zugleich als der *ἑστώς*, *στάς*, *στησόμενος* erscheint! Dieser hat all das Gute verursacht (*αἴτιος τῶν καλῶν*), das Moses gelobt und sehr gut genannt hat. Diese Ausdrucksweise darf uns aber nicht verleiten, diesen *ἑστώς*, *στάς*, *στησόμενος* als eine Person wie den *θεός* von Gen. 1, 31 zu denken –, das beweist der Schluß dieses Kapitels. Nachdem kurz erwähnt ist, daß *φωτή* und *ὄνομα* Sonne und Mond, *λογισμός* und *ἐνθύμησις* aber Luft und Wasser sind, wird hier hinzugefügt: „In all diesen aber ist hineingemengt und -gemischt die große Kraft, die unendliche, der *ἑστώς*". Es ist kein Zufall, daß die Gr. V. nicht von Gott redet, sondern nur von *δυνάμεις*.

In *Kap. 14* spricht zunächst H. selbst und tadelt, daß Simon das Wort des Mose (Ex. 20, 17; Gen. 2, 2) falsch verwende und sich selbst zum Gott mache. Erst in 14, 2 kommen Simons Ansichten wieder zu Wort. Drei Tage liegen vor der Erschaffung von Sonne und Mond? Das sind Nus und Epinoia, d. h. Himmel und Erde, und die siebente Kraft: sie sind vor allen andern entstanden (14, 2)! Dagegen der Spruch „Vor allen Äonen erzeugte er mich" – ein „Mischzitat" aus Prov. 8, 23 und 25 – bezieht sich auf die siebente Kraft, die in der unendlichen Kraft vorhanden war: 14, 3. Wir sehen hier: der Begriff „unendliche Kraft" ist mehrdeutig. Einmal kann die siebente Kraft „*ἀπέραντος*" genannt werden, andererseits aber auch die Urkraft, von der die siebente Kraft ausgeht. Diese Spannung hängt mit der gnostischen Grundanschauung zusammen: Das Göttliche ist – weltschöpferisch oder der Welt verfallend – in die Welt eingegangen. Zugleich ist es aber auch in unberührter Hoheit über der Welt verblieben. Beides gehört notwendig zum gnostischen Glauben. Denn wenn der Gnostiker keinen göttlichen Lichtfunken in sich glauben dürfte, dann könnte er auch nicht mehr hoffen, zum göttlichen Lichtort im Himmel zurückzukehren. Gäbe es wiederum diese göttliche Heimat nicht, dann wäre der Mensch hoffnungslos dem Irdischen ausgeliefert. Das Göttliche in mir und das Göttliche außer mir – beide muß der gnostische Glaube fordern, und beide müssen letztlich identisch sein.

In 14, 4 wird nun jene göttliche Kraft, welche in die Welt eingegangen ist, mit dem über den Wassern schwebenden Geist von Gen. 1, 2 identifiziert. Er wird als *τὸ πνεῦμα* gedeutet, welches alles in sich hat und das Ebenbild jener unendlichen Kraft ist. Über ihn wird das zweite der wörtlichen Zitate aus der Gr. V. mitgeteilt: (Der Geist ist) „Ebenbild aus einer unvergänglichen Gestalt, das allein alles ordnet": 14, 4. Aber vielleicht wird man den Satz *εἰκὼν . . . κοσμοῦσα μόνη πάντα* sogar übersetzen müssen: dieses Ebenbild, d. h. der Geist, schafft den ganzen Kosmos, macht ihn zum Kosmos. Das würde jenem *πάντα ἔχον ἐν ἑαυτῷ* genau entsprechen: der göttliche Geist trägt die gesamte Wirklichkeit in sich selbst und er verwirklicht sie auch. Dabei haben aber die Simonianer zwischen einem die Welt Schaffen und einem zur Welt Werden nicht unterschieden.

Als eine solche Weltentstehungslehre muß H. den Text verstanden haben. Denn er fährt 14, 5 fort: „Nachdem ungefähr so bei ihnen" (den Simonianern) „die Welt eingerichtet worden ist, bildete Gott den Menschen, indem er Staub von der Erde nahm". Gott hat aber,

so heißt es weiter, den Menschen nicht *ἁπλοῦν*, wie soeben nach Gen. 2, 7 beschrieben, gebildet, sondern *διπλοῦν*, nämlich auch *κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν* nach Gen. 1, 26. Das Bild, nach dem der Mensch geschaffen ist, ist der Geist, der über den Wassern schwebt: 14, 6. Wenn sich dieses Bild im Menschen nicht ganz verwirklicht, sondern nur Möglichkeit bleibt, wird es mit der Welt untergehen; darauf wird 1. Kor. 11, 32 bezogen. Wenn aber der Geist zum Ebenbild wird (*ἐξεικονισθῇ*) und „von dem unteilbaren Punkt aus wird", dann „wird das Kleine groß werden". Dieses dunkle Wort (14, 6) fordert eine Erläuterung. Es findet sie in einer oben (Seite 319Anm. 2) schon genannten Stelle: V. 9, 5 (Völker a. a. O. S. 24, Z. 23 – S. 25, Z. 3). Hier wird von dem unteilbaren Punkt zunächst ausgesagt: „Aus ihm geht das Kleinste hervor, um nacheinander zu wachsen[1]. Denn dieser unteilbare Punkt (*στιγμὴ ἀμέριστος*), der nichts ist und aus nichts besteht, wird zu einer auch für sein eignes Bewußtsein unfaßbaren Größe werden. Er ist das Himmelreich, das Senfkorn" (Mt. 13, 31), „der unteilbare im Körper" des Menschen „seiende Punkt, den niemand kennt als allein die Pneumatiker". Das Göttliche im Menschen ist – als bloße Möglichkeit – ein Punkt. Ein Punkt ist nichts – er hat ja keine Ausdehnung. Und doch ist er vorhanden. Damit wird die Dialektik dieser göttlichen Möglichkeit im Menschen, wie sie der Gnostiker sieht, wundervoll wiedergegeben. Aus diesem Nichts kann das selbst für den Pneumatiker unfaßbar Große werden. Es wird dann ewig sein, „bis zum unend-

[1] Wie aus dem geometrischen Punkt das „Große" wird, zeigt IV 51, 3: „Wenn man den Punkt der Länge nach bewegt, entsteht . . . eine Linie, die einen Punkt als Grenze hat" (= Endpunkt. Die Linie ist ebensowenig als unendlich gedacht wie im Folgenden die Fläche und der Körper);" die Linie, der Breite nach bewegt, erzeugt eine Fläche, deren Grenzen Linien sind; die Fläche, der Tiefe nach bewegt, wird zum Körper. . . ., so beruht das Wesen des großen Körpers auf dem allerkleinsten Punkt, und das ist, was Simon so sagt: ‚Das Kleine wird groß sein; wie ein Punkt, das Große aber unendlich, indem er dem geometrischen Punkt folgt." Die Beginnings of Christianity, Band IV, S. 90, welche auf diese Stelle hinweisen, meinen: „Simon benutzte die pythagoräische Wendung *τὸ μικρὸν μέγα ἔσται*, vielleicht in Verbindung mit Sakramenten, die den Weg vom „Kleinen" zum „Großen" zeigten." U. E. wird hier ein Fehler begangen: man unterscheidet nicht die verschiedenen Schichten der Überlieferung, auf die zu achten die Formgeschichte uns gelehrt hat. Man darf nicht Aussagen der Gr. V. ohne weiteres dem historischen Simon zuschreiben. – Daß „Simon", der Verfasser der Gr. V., die pythagoräische Zahlenlehre heranzog, schließt keineswegs aus, daß er den Punkt auf das Göttliche im Menschen bezog, im Gegenteil: hier zeigte sich für ihn wieder einmal, daß das göttliche Geheimnis überall geahnt ist und dem Kundigen erkennbar wird, bei Pythagoras ebensogut wie bei Homer oder Galenus. – Daß hier pythagoräische Lehre aufgenommen wird, geht aus VI 23, 3 Mitte hervor (Abschnitt über Valentin).

lichen und unwandelbaren Äon", „als etwas, das nicht mehr dem Werden unterliegt" (*τὸ μηκέτι γινόμενον*): 14, 6.

Auf welche Weise bildet nun Gott den Menschen? Die Frage wird in der Sprache des Alten Testaments gestellt, und zur Antwort setzt der Verfasser zwei alttestamentliche Stellen ineins: In Jes. 44, 2 heißt es: ‚Ich bin es, der dich bildete in der Gebärmutter[1] deiner Mutter', und andererseits folgt für Simon aus Gen. 2, daß Gott den Menschen im Paradies bildete. Also muß das Paradies allegorisch die Gebärmutter bedeuten! Damit wird die Erschaffung des Menschen aus dem geheimnisvollen Einst des biblischen Berichts in das sich immer wiederholende Jetzt des Menschen versetzt. So kann nun für die Beschreibung dieser Schöpfung Galenus[2] verwendet werden! Auch in der zeitgenössischen Medizin findet der Verfasser - er stand damit unter den Gnostikern nicht allein[3] – Belege für seine Theologie. Die medizinische Darstellung als solche – Eden wird als das *χόριον*, die häutige Hülle, welche die Frucht im Mutterleib umgibt, gedeutet, die vier Paradiesflüsse als die vier Adern, durch die der Embryo mit *αἷμα* und *πνεῦμα* versorgt wird, usw. – braucht uns hier nicht zu beschäftigen.

Kap. 15 wandelt die allegorische Deutung des Paradiesstromes, der sich in vier Flüsse teilt, zunächst (15, 1) neu ab: Nun werden darunter die vier Sinne Gesicht, Geruch, Geschmack und der Tastsinn verstanden. Der Verfasser findet sie wieder im Namen oder Inhalt der fünf Bücher Mosis. Das 2. Buch, das dem Hören entsprechen müßte, fällt für die Zählung der Sinne aus, wird aber besonders stark allegorisch ausgewertet: Das Erzeugte muß durch das Rote Meer – das Blut – gehen, zur Wüste kommen und das bittere Wasser kosten (Ex. 15, 22–26). Das ist der Weg der Lebenserkenntnis des Mühseligen und Bitteren! Das Bittere aber wird süß, wenn es von Moses, d. h. dem Wort (*λόγος*) verwandelt wird. Dies Wort ist, wie aus 16, 5 deutlich wird, die rechte Unterweisung. Sie zeigt dem Menschen, wer er eigentlich ist: nämlich göttlicher Geist, der nicht zur Welt

[1] Diese Stelle bildet einen wichtigen Beleg für Alexander Redlichs Versuch einer Deutung der Apophasis („Die *Ἀπόφασις* des Simon Magus", Archiv f. Gesch. d. Philosophie, N. F., XVI. Band, 1909, S. 374 ff. und 537 ff.), die in dem Satz gipfelt: „Die Metra ist das Urwesen, welches aus sich selbst einen Sohn zeugt und mit diesem einen Dritten" (a. a. O. S. 548).

[2] Wendland hat zu VI 14, 8 (*ἐκαθέρωθεν γὰρ τοῦ ὀμφαλοῦ δύο εἰσὶν ἀρτηρίαι παρατεταμέναι, ὀχετοὶ πνεύματος, καὶ δύο φλέβες, ὀχετοὶ αἵματος*) hingewiesen auf Galen, In Hipp. De alim. Bd. XV 387 Kühn: *ἔστι γὰρ ἐν αὐτῷ ἀγγεῖα τέτταρα, δύο μὲν ἀρτηρίαι, δύο δὲ φλέβες . . . καὶ διὰ τούτων . . . ἕλκει τὸ ἔμβρυον αἷμα καὶ πνεῦμα.* Das dürfte für die Altersbestimmung der Gr. V. wichtig sein. Für VI 14, 11 vergleicht Wendland Galen Abh. Akad. Berl. 1895 S. 37, 1 ff.

[3] Vgl. z. B. Elenchos IV 51, 10–13 (Gehirn und Rückenmark); VIII 10, 3 ff. (Auge).

gehört. Hat der Mensch das vernommen, so wird das Bittere süß: das mühselige Leben ist nicht das Letzte, und der Mensch braucht sich nicht aus der Welt heraus, als einen bloßen Teil von ihr zu verstehen.

Daß diese Interpretation nicht in die Irre geht, erhellt aus der Fortsetzung in 15, 5 und *Kap. 15*. Von derselben Situation des Menschen, die der Verfasser in der Geschichte vom Bitterwasser beschrieben fand, handelt nämlich nach seiner Überzeugung auch eine Stelle aus dem 10. Buch der Odyssee (Vers 304–306). Das Zauberkraut Moly – „schwarz an der Wurzel, der Milch gleich die Blüte, schwer auszugraben für die sterblichen Männer; aber die Götter können ja alles" – ist jene „Frucht", von der wir in 9, 10 gehört hatten. „Wer Ohren hat zu hören, für den genügt das von den Völkern Gesagte zur Erkenntnis des Ganzen. Denn er, der diese Frucht gekostet hatte, wurde allein nicht von Circe zu einem Tier gemacht, sondern hat auch, indem er die Kraft dieser Frucht benutzte, die schon in Tiere Verwandelten wieder zu ihrem eigenen ersten Wesen zurückgebildet und zurückgebracht und zurückgerufen." Wer die gnostische Erkenntnis besitzt, der wird nicht von Frau Welt betört und zum „Tier" gemacht, das nur seinen irdischen Trieben lebt, sondern vermag kraft dieser Frucht die schon „Vertierten" wieder zu ihrem wahren Sein, dem göttlichen, zurückzubringen[1]. Das Eigenartige ist, fügt Simon hinzu, daß sogar Circe ihn nicht nur respektiert, sondern liebt um seiner Erkenntnis willen: 16, 2.

Ad vocem Deuteronomium kommt es 16, 5 zu einem Exkurs, bei dem noch einmal von der Verwandlung des Bitteren in Süßes gesprochen wird. Alles was unerzeugt, ungeworden ist, existiert potentiell, als eine Möglichkeit in uns, wie z. B. die Sprachwissenschaft und die Geometrie. Die Geometrie ist also etwas Ungewordenes – wir verstehen diese Behauptung: ein geometrischer Satz ist heute nicht weniger wahr als gestern und morgen; seine Wahrheit ist dem zeitlichen Werden entrückt. Dieses Wissen ist in uns angelegt. Es existiert in uns – als Möglichkeit. Wenn es nun, meint Simon, das entsprechende Wort (*λόγος*) findet und die Belehrung (*διδασκαλία*), dann wird das Bittere süß, dann wird das Ewige wirklich. Das gilt nun aber auch von jener „Frucht", von der (als Möglichkeit in uns liegenden) Erkenntnis unseres Selbst in seiner Gottverwandtschaft.

[1] „*εἰς τὸν πρῶτον ἐκεῖνον τὸν ἴδιον ... ἀνεκαλέσατο χαρακτῆρα*: 16, 1. Mit *χαρακτήρ* wird auch sonst in der Gnosis – vgl. V 17, 6–8 (Peraten); VIII 9, 4; 10, 1 (Doketen) – der göttliche Wesenszug bezeichnet, den der Mensch von oben mitbekommen hat und bei der Erlösung wiedererhält.

Wo diese Erkenntnis eintritt, da verwandelt sich das Bittere in Süßes, die „Lanzen werden zu Sicheln und die Schwerter zu Pflugscharen" (Jes. 2, 4). Wir interpretieren: Mit dieser Selbsterkenntnis wird der Mensch aus seiner Bindung an die Welt und damit aus dem Streit herausgenommen und in den Frieden hineingestellt. Er wird, „zum Ebenbild geworden, ganz gleich der ungewordenen und unwandelbaren unendlichen Kraft", dem höchsten Göttlichen. „Bleibt er aber nur Baum, keine Frucht bringend", entsteht in ihm nicht der göttliche Geistesmensch, dann geht er mitsamt seiner religiösen Anlage zugrunde" (*ἀφανίζεται*).

Wir kommen zu *Kap. 17*. Es bietet in mancher Hinsicht erst den – von uns bisweilen schon vorausgesetzten – Schlüssel zur Lehre der Gr. V. Nach Simon ist jenes Selige (*μακάριον*) und Unvergängliche (*ἄφθαρτον*; vgl. die *ἄφθαρτος μορφή* des Urwesens in 14, 4) in jedem Menschen verborgen da, aber eben nur *δυνάμει*, als Anlage, Möglichkeit. Durch die sechs Kräfte entsteht ein bloßes Vernunftwesen. Damit ist die religiöse Möglichkeit noch nicht verwirklicht. Man kann ein großer Mathematiker sein und doch nichts von seiner eigentlichen Natur als Gottwesen wissen, die hier wieder bezeichnet wird als der, „welcher stand, steht, stehen wird"[1]. Diese rätselhafte Formel wird im Folgenden erläutert: „einst stehend" (*ἑστώς*) „oben in der un-

[1] Die Schulgrammatik verlangt die Wiedergabe von *ἑστώς* mit „stehend", von *στάς* mit „tretend", von *στησόμενος* mit „treten werdend". Leisegang, Preysing und Jonas übersetzen trotzdem „steht, stand, stehen wird". Dafür spricht, daß im Folgenden von den drei „Stehenden" oder „stehenden Äonen" die Rede ist. Aber die Zeitstufen verteilen sich anders, als es nach den Übersetzern den Anschein hat: *ὁ ἑστώς* bezeichnet den Urzustand, der mit *στησόμενος* wieder erreicht wird, während *στάς* auf den gegenwärtigen Zwischenzustand geht. – In den Clem. Recognitionen wird II 7 (vgl. auch II 11 und III 47) als Würdename des Simon das bloße *ἑστώς* genannt und als „der Bestehende" gedeutet; es besage soviel wie „nicht der Vergänglichkeit unterworfen". H. Waitz hat in seinem Aufsatz „Simon Magus in der altchristlichen Literatur" (ZNW 1904, S. 121–143) nachgewiesen, daß *ἑστώς* als Beiname des höchsten Wesens mehrfach bei Philo vorkommt (am deutlichsten de poster. Caini l. c. 226), aber sich auch bei Clemens Alex. findet (a. a. O. S. 139). Waitz, der von den Clem. Rec. ausging, hat allein den dort vorkommenden Titel in Betracht gezogen, welcher in der Tat den von Waitz behaupteten Sinn („das unveränderliche Urwesen . . ., das unvergänglich und ewig ist"; a. a. O. S. 140) besessen hat. Da dieser Titel in der alexandrinischen Theologie gebraucht wird, folgert Waitz, man habe ihn dem Simon zuerst in Alexandrien zugelegt – das ist kein zwingender Schluß. Aber auch wenn es der Fall sein sollte, daß die Formel *ἑστώς, στάς, στησόμενος* aus einem in alexandrinischer Theologie oder Philosophie üblichen Gottesprädikat heraus entwickelt ist, so darf man doch nicht vergessen, daß sie dann dabei den Sinn völlig verändert hat: das Göttliche steht nicht mehr unbeweglich als das unwandelbare Sein, sondern es gerät in Bewegung und beschreibt jene gnostische Kurve vom Himmel durch die Welt zum Himmel. – Bloßes *ἑστώς* kommt in der Gr. V. nur am Schluß von Kap. 13 vor und dort offensichtlich als Abkürzung für die sonst gebräuchliche längere Formel.

gezeugten Kraft, jetzt stehend" (*στάς*) „unten in der Strömung der Wasser, im Bilde gezeugt, stehen werdend" (*στησόμενος*)" oben bei der seligen unendlichen Kraft, wenn er zum Ebenbild geworden ist": 17, 1. Hier werden die drei Stadien bezeichnet, durch die das Göttliche geht. Zunächst steht es noch in der ungetrübten Einheit mit der Urmacht des höchsten Göttlichen. Aber dabei bleibt es nicht. Es findet sich wieder hier unten, stehend in der Zeitlichkeit, die im Bild der Chaosflut dargestellt wird. Das legt den Gedanken eines Falles nahe. Aber er wird nicht ausgesprochen, sondern statt seiner erscheint der Gedanke einer göttlichen Zeugung; denn die Wendung *ἐν εἰκόνι γενηθείς* werden wir analog dem obigen *κατ' εἰκόνα* (*πλασθείς*) verstehen dürfen. Aber ob Fall oder Schöpfung, auch bei diesem Stadium darf es nicht bleiben: „Es sind drei Stehende", heißt es im nächsten Satz, „und ohne daß die drei stehenden Äonen sind", wird das Heilsdrama nicht vollendet. So ist das dritte Stadium unerläßlich: einst wird er wieder oben stehen bei der seligen Kraft, von der er ausgegangen ist, wenn er nämlich zum Ebenbild geworden ist. Hier ist der gnostische Mythus – als unser aller Möglichkeit – deutlich genug beschrieben. Daß wir es mit ihm zu tun haben, diese Erkenntnis bestärkt sich, wenn wir den nur angedeuteten Schluß des Satzes und Gedankens zu Ende führen. Ohne die drei „stehenden" Äone – wir sagten: Stadien – „wird der Erzeugte, der ihnen gemäß auf den Wassern schwebt, der nach dem Gleichnis gebildete vollkommene Himmlische" in keiner Hinsicht zurückstehen hinter der ungezeugten Kraft. Damit erfülle sich das Wort: „Ich und du sind eins. Vor mir du, nach dir ich." (17, 2)

Der nach dem Gleichnis Gebildete ist der Geist, der als Möglichkeit im Menschen ruht und *ἀγέννητος* ist. Sein Ziel aber ist, daß er ein vollkommener Himmlischer wird. Wir müssen uns einen mit der höchsten Kraft.

Diese Kraft, in die wir zurückkehren sollen, wird nun in 17, 3 auf eine neue Weise beschrieben. Bisher war sie uns gezeigt worden als die Urmacht, aus der das Werden seinen Anfang nimmt, als die Wurzel des Alls, als das überhimmlische Feuer, als die große Schatzkammer, die alle Dinge enthält. Alle diese Bilder des Göttlichen waren gleichsam von jenseits seiner aufgenommen: das Göttliche erschien als der Ausgangspunkt, von dem alles herkommt. Und wiederum wurde es als das Ziel gezeigt, dem alles zustrebt oder doch zustreben soll: als die ungewordene und unwandelbare Kraft, in der man dem Werden entrückt ist. Jetzt aber wird das Göttliche nicht mehr als das sichtbar gemacht, was es einst war oder einst für uns

sein wird, sondern was es in ewiger Lebendigkeit *ist:* „*Eine* Kraft, sich teilend nach oben, nach unten, sich schaffend, sich mehrend". Das Göttliche ist sich selbst genug[1], aber nicht in einer sich selbst genießenden Ruhe, sondern in ständigem Handeln und stürmischer Bewegung: „sich suchend, sich findend". Das Göttliche ist hinter sich selbst her, und sein Suchen gelingt: es erfaßt sich selbst. Es verwirklicht – immer neu – sich selber. Als „seine eigene Mutter, sein eigner Vater, Schwester, Gatte, Tochter, Sohn, Mutter-Vater" erstreckt es sich in alle Dimensionen, aus denen sonst die Wesen ihr Sein bekommen oder in deren Gemeinschaft sie allein ihre Existenz haben. Es ist, als ob die unendliche Fruchtbarkeit selbst in diesen Zeilen heraufbeschworen würde, als ob das Göttliche von einer geheimnisvollen Mitte aus nach allen Seiten hin sproßte und wucherte. Aber gerade, als es in eine unübersehbare Vielheit zu zerfließen droht, wird die Bewegung aufgehalten: „*eines*, die Wurzel des Alls"[2]. Die Einheit, von der ausgegangen war, steht nun auch am Ende.

Kap. 17, 4–6 versucht, das soeben abstrakt Behauptete konkret aufzuweisen. Dabei wird an zweierlei angeknüpft: einmal an die Lehre vom Feuer als der *ἀρχή*, zum andern an Gen. 3, 24, an die Geschichte vom sich wendenden Schwert, das den Weg zum Lebensbaum bewacht. Dieses „sich wenden" wird aber als ein „sich wandeln" gedeutet.

Vom Feuer geht der Anstoß zum Werden aus; man nennt ja auch das sehnsüchtige Verlangen nach (Liebe und) Zeugung „brennen": 17, 4. Schon damit ist deutlich, daß es sich hier nicht um die großen kosmischen Zusammenhänge handelt, sondern um den Menschen

[1] Vgl. *αὐτάρκης* 17, 6.

[2] Eine lehrreiche Parallele dazu bietet die Verkündigung des Arabers *Monoimos*, Elenchos VIII 12–15 und X 17. Zu ihrem Verständnis muß man beachten, daß Monoimos im Menschen zweierlei unterscheidet: „Wenn du das Ganze begreifen willst", lehrte Monoimos, „dann laß das Suchen nach Gott und Schöpfung und dergleichen und suche dich selbst in dir selbst" (Wendlands Textvorschlag ist vorausgesetzt) „und verstehe, wer schlechthin alles in dir sich aneignet und sagt: ‚Mein Gott', ‚mein Verstand', ‚mein Denken', ‚meine Seele', ‚mein Leib' " (hier ist tatsächlich, modern ausgedrückt, das nichtgegenständliche Ich erfaßt und als das Göttliche gewertet worden), „und verstehe, woher es kommt, daß man ohne es zu wollen traurig und froh ist, liebt und haßt, wacht und schläft, zürnt und freundlich ist" (damit ist das gegenständliche, relative Ich beschrieben). „Und wenn du das genau untersuchst, wirst du dich in dir finden als das Eine und Viele, entsprechend jenem Punkt, der von sich selbst seinen Ausgang nimmt." Beide Seiten zusammen erscheinen nun in der Darstellung des Menschen: „Dieser Mensch ist *eine* Einheit, nicht zusammengesetzt, unteilbar, zusammengesetzt, teilbar, ganz freundlich, ganz friedlich, ganz streitlustig, gegen sich selbst kämpfend, unähnlich, ähnlich wie ein musikalischer Akkord alles in sich enthaltend, was jemand sagt oder, ohne daran zu denken, übergeht; alles aufweisend, alles erzeugend (*πάντα γεννῶσα*); ist Mutter, Vater die zwei unsterblichen Personen."

und seine Welt. Das Feuer ist im Menschen in dem warmen und rötlichen Blut zur Stelle. Im Manne wandelt es sich um in Samen, in der Frau in Milch – wieder dient das, was damals als medizinische, wissenschaftliche Erkenntnis galt, der Bezeugung theologischer Zusammenhänge. Diese Wandlung ergibt beim Manne *γένεσις* (vgl. oben: *αὐτὴν γεννῶσα*), beim Weibe *τροφή*, Nahrung für das Erzeugte (vgl. oben: *αὐτὴν αὔξουσα*). Diese Verwandlung ist nach Simon das „feurige Schwert" von Gen. 3, 24, das „sich wendet" (= wandelt), „um den Weg des Lebensbaumes zu bewachen": 17, 5. Das sich zu Samen und Milch wandelnde Blut ist jene „*eine* Kraft", von der wir in 17, 3 soeben gehört haben, jene Kraft, welche Vater und Mutter ist oder wird (vgl. oben: *μήτηρ πατήρ*), die autark ist, keines anderen bedürfend. Bewahrt wird durch das sich wandelnde feurige Schwert der Lebensbaum, d. h. die siebente Kraft, die aus sich selbst stammt und alle (anderen Kräfte) in sich hat, die den sechs Kräften zugrunde liegt: 17, 6. Diesen dunklen Satz will das Folgende aufhellen: „Wenn sich nämlich das feurige Schwert nicht wandelt, wird jener gute Baum (das Leben!) zerstört werden und vergehen. Wenn es sich aber wandelt in Samen und Milch, dann wird ER, der in diesen (Kräften) als Möglichkeit verborgen liegt . . ., ganz groß werden und wachsen und die unendliche unwandelbare Kraft werden, gleich und einerlei mit dem unwandelbaren Äon, der nicht mehr ins Werden verstrickt wird bis in den unendlichen Äon": 17, 7. Indem sich diese Wandlung vollzieht, wird immer neu das Leben geschaffen und damit der Lebensbaum bewahrt. Dieses Leben aber, von dessen Entstehung hier gesprochen wird, ist nicht nur das irdische Leben, das vielmehr nur die Voraussetzung des eigentlichen Lebens ist (9, 10). Denn wenn jener ER, die religiöse Anlage im Menschen, „das rechte Wort findet und den Ort des Herrn, wo das Wort geboren wird", dann wird er wachsen und selbst die unendliche und nun unwandelbare göttliche Wirklichkeit werden. Was ist mit diesem „rechten Wort und dem Ort des Herrn, wo das Wort erzeugt wird", gemeint? Simon ist von den Seinen einst als „der Herr" verehrt worden (20, 1). Damals war „der Ort des Herrn, wo das Wort erzeugt wird", die Versammlung der Simonianer, wo man die Lehre (16, 5) „durch das im Munde geboren werdende Wort" (10, 2) empfing. Aber Simon hatte seine Bedeutung nur als die menschgewordene siebente Kraft. Jetzt, wo deren Botschaft in der Gr. V. den Leser erreicht, hat der, welcher dieses Buch liest, damit den „Ort des Herrn, wo das Wort erzeugt wird", gefunden. Die simonianische Lehre ist eine Buchreligion geworden.

Mit dem *18. Kapitel* endet bei H. die Wiedergabe der Gr. V. Von 18, 2–7 scheint alles ein wörtliches Zitat zu sein[1]. Es beginnt mit einer feierlichen Anrede an die Gläubigen: „Euch nun sage ich, was ich sage, und schreibe ich, was ich schreibe, diese Schrift". Dann folgt eine mythologische Beschreibung des Weltwerdens, die uns in vielem bekannt anmutet, aber auch neue Bilder und Vorstellungen verwendet. Die *eine* Wurzel, aus der alles entsprießt, ist eine Kraft, die „Schweigen" heißt (weil unsere Worte vor ihrer Transzendenz versagen), „unsichtbar, nicht zu fassen": 18, 2. Aus ihr wachsen zwei Nebenschößlinge (*παραφυάδες*). Der eine ist – und damit beginnen sich die Bilder zu vermischen – die „Große Kraft", die „Weltvernunft" (*νοῦς τῶν ὅλων*), die alles ordnet. Sie erscheint von oben und ist männlich. Der andere Sproß ist weiblich und kommt von unten: „der Große Gedanke" (*μεγάλη ἐπίνοια*); „sie gebiert alles". So bilden sie, einander entsprechend, ein Paar und machen den Zwischenraum sichtbar (*τὸ μέσον διάστημα*), die unfaßbare Luft (*ἀήρ*), die weder Anfang noch Ende hat: 18, 3.

Das erinnert aufs stärkste an Kap. 13 und seine Lehre vom Nus, dem Himmel, der von oben auf die Gattin hinabblickt und für sie sorgt, und von der Epinoia, der Erde, die von ihm die geistigen Früchte empfängt. Weiter war dort als erstes Glied der zweiten Syzygie die Luft (*ἀήρ*) erwähnt worden. Sie wird jedoch in 18, 4 nicht als eine personhafte Größe vorgestellt, sondern als ein Raum, in dem – und damit beginnt ein merkwürdiges Ineinander[2] – „der Vater ist, der alles trägt und nährt, was Anfang und Ende hat". Er wird sodann als der *ἑστώς*, *στάς*, *στησόμενος* bezeichnet und als eine mannweibliche Kraft, entsprechend der zuvor existierenden unendlichen Kraft, die weder Anfang noch Ende hat, „in Einzigkeit" (*μονότης*) „existierend". „Aus dieser" mannweiblichen Kraft „hervorgehend ist nämlich die in der Einzigkeit existierende Epinoia die Zwei geworden." Der „Vater" existiert zunächst als einziges göttliches Wesen. Aber in ihm ruht schon (wie Pallas Athene im Haupt

[1] In dem ganzen Abschnitt kommt kein „*φησιν*" vor, wie sonst in den von H. referierten Stücken.

[2] Während zunächst aus dem „Schweigen" die „Große Kraft" und der „Große Gedanke" hervorgehen (wobei die *δύναμις* auch *νοῦς τῶν ὅλων* genannt wird), erscheint plötzlich in dem von ihnen gebildeten Zwischenraum (dem Luftraum zwischen Himmel und Erde) der „Vater", aus dem dann die Epinoia hervorgeht und der in 18, 7 selbst *νοῦς* genannt zu werden scheint. Jonas hat in seiner Analyse dieses Abschnitts (a. a. O. S. 353 f.) diese Schwierigkeit nicht hervortreten lassen, sondern den ersten Nus und den Vater einfach identifiziert. Es fragt sich aber, ob die Unklarheit der Vorlage oder H. selbst zugeschrieben werden muß. Da (s. die vorige Anm.) der ganze Abschnitt wie ein wörtliches Zitat gegeben wird, fällt der Verdacht auf die Vorlage.

des Zeus[1]) die Epinoia, der Gedanke, das Bewußtsein. „Jener" – der „stand, steht und stehen wird" – war die Eins. „Denn indem er sie", die Epinoia, den Gedanken, „in sich hatte, war er allein (μόνος), nicht jedoch der erste, obwohl er zuvor existierte" (noch existiert nichts, für das er der erste sein könnte); „indem er aber sich aus sich erschien" (in seinem Gedanken), wurde er der Zweite. Er wurde aber auch nicht ‚Vater' genannt, bevor sie", die Epinoia, „ihn ‚Vater' nannte": 18, 5. „Wie er nun, sich aus sich herausführend, sich die eigene Epinoia zeigte, so hat die erscheinende Epinoia nicht getan. Sondern als sie ihn sah, verbarg sie den Vater, d. h. die Kraft, in sich, und ist mannweibliche Kraft und Epinoia. Daher entsprechen sie sich – zwischen der Kraft und ihrem Bewußtsein ist ja kein Unterschied – eine seiend": 18, 6.

Wie sich aus den älteren Berichten ergeben wird, gehört die Beziehung zwischen der großen Kraft und der Epinoia zum alten Bestand der simonianischen Lehre. 18, 4–6 versucht zu erklären, wie die Epinoia aus der Großen Kraft entspringt. Dafür greift Simon auf jene Verdopplung zurück, welche bei der Entstehung des Selbstbewußtseins anscheinend statt hat. In der Großen Kraft ist das Bewußtsein enthalten, aber sie selbst ist noch nicht Gegenstand für ihr Bewußtsein. Dazu muß das Bewußtsein aus ihr heraustreten und sie zum Gegenstand machen (als solchen „verbirgt" sie den „Vater" in sich). Da sich die Große Kraft ihrer selbst bewußt wird, ist zwischen Kraft und Bewußtsein kein Unterschied; sie sind zwei und doch zugleich eine Einheit.

Die Gottheit muß also aus sich heraustreten, um sich zu erkennen. Diese Erkenntnis bildet jetzt die Voraussetzung für einen weiteren Gedanken, mit dem Kap. 18 schließt: „Ebenso ist nun auch das von ihnen" (Großer Kraft und Epinoia) „her Erschienene". Das sind – wie aus Kap. 13 Mitte hervorgeht – die Menschen. Im Menschen muß sich dasselbe ereignen: auch das Göttliche im Menschen (der Geist oder wie immer diese Größe genannt werden mag) „eins seiend wird es als zwei erfunden, mannweiblich, das Weibliche in sich habend. So ist Nus in Epinoia, ungetrennt voneinander, eins seiend werden sie als zwei erfunden": 18, 7. Auch im Menschen muß das Göttliche aus sich heraustreten und sich so seiner bewußt werden. Was wir oben so oft als die Verwirklichung der religiösen Anlage oder Möglichkeit bezeichnet haben, ist nichts anderes als die Selbst-

[1] Nicht ohne Grund ist (Irenäus I 23, 4; H. VI 20, 1) Simon im Bild des Zeus, Helena/Epinoia im Bild der Athene von den Simonianern verehrt worden: ist sie doch dem Haupt des Vaters entsprungen.

erkenntnis des Göttlichen in uns. Indem der Mensch sein göttliches Wesen erkennt, erkennt die Große Kraft sich selbst. Kein Wunder, daß uns in der Gr. V. immer wieder versichert wurde, zum Ebenbild geworden bleibe der Geist um nichts hinter der unendlichen Kraft zurück. Ist es doch letzten Endes sie selbst, die sich sucht und findet (17, 3).

*

Die Gr. V., deren Reste wir nun kennen gelernt haben, erscheint auf den ersten Blick als eines jener unerfreulichen Erzeugnisse des Synkretismus, welches Bestandteile der verschiedensten Religionen und Philosophien anscheinend mit größter Willkür zu einem Pseudoganzen verbindet. Was ist uns hier nicht alles begegnet: heraklitisch-stoische Lehre vom Feuer, platonischer Dualismus von *νοητόν* und *αἰσθητόν*, die aristotelische Unterscheidung von *δυνάμει* und *ἐνεργείᾳ*, die Lehre des Empedokles von der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches, pythagoräische Spekulation und Galens Lehre vom Embryo, und zwischen vielen atltestamentlichen Zitaten solche aus dem Neuen Testament und Homer.

Man wird der Gr. V. erst dann gerecht, wenn man erkennt: Alle jene Stoffe sind hier nur wechselnde Ausdrucksmittel. In Wirklichkeit ist es ein und dasselbe Stück, das in immer neuen Kostümen über die Szene geht. Und dieses Stück ist weder griechisch im Sinne der antiken klassischen Religion oder Philosophie, noch ist es alt- oder neutestamentlich.

Es ist *nicht christlich* – das ist wohl das *Erste,* was sich hier herausstellt. Nicht christlich schon in dem äußeren Sinn, daß der Name Jesus oder Christus überhaupt nicht erwähnt wird. Aber auch innerlich ist es dem Christentum ganz fern. Zwar setzt auch die Gr. V. voraus, daß der Mensch nicht von selbst die rettende Erkenntnis findet, sondern der Lehre , des rechten Wortes als einer Offenbarung bedarf. Aber dieses Offenbarungswort sagt ihm nichts von seiner Sünde und Schuld, sondern versichert ihn, das Göttliche sei schon in ihm. Er braucht sich nur recht zu erkennen, um von der Welt erlöst zu sein.

Die Gr. V. berührt sich also auch nicht so mit dem Christentum, daß sie (wie der Simon der clem. Recognitionen) dagegen polemisiert. Sie predigt keine Erlöserpersönlichkeit, sondern erinnert höchstens an ein Christentum, das sich mit der Christusidee begnügt und alles Historische abgestoßen hat.

Damit ist schon eine *zweite* wichtige Erkenntnis in den Blick gekommen: die Gr. V. hat sich von der kultischen Verehrung des

κύριος Simon (und der κυρία Helena), von der wir im nächsten Abschnitt hören werden, gelöst. Die simonianische Lehre will – als Buchreligion – eine *Weltreligion* sein. Ihre Erlösungsbotschaft ist im Grunde an keine Person, kein Land, keine Zeit gebunden. – „Simon ὁ Μάγος" ist verschwunden und nur die „Große Kraft" übrig geblieben, welche jeder Mensch in sich finden kann. Darum ist das göttliche Geheimnis auch in aller Welt geahnt und angedeutet worden. Man kann es in den heiligen Schriften der Juden und Christen ebensogut entdecken wie in den heiligen Büchern der Heiden; es zeigt sich in der Wissenschaft ebensogut wie bei den Dichtern und Philosophen.

Aber – und damit kommen wir zum *Dritten* – es ist eine *gnostische Heilslehre* und nicht, Hippolyt zum Trotz, griechische Weisheit, die hier vorgetragen wird. Die Versuche der Gr. V., ihre Lehre auch in der Sprache der Stoa oder Platons auszudrücken, dürfen uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß eben doch nicht stoische oder platonische Philosophie hier gelehrt wird. Die Welt erscheint – im Unterschied zur griechischen Auffassung – als das Verlockende, das den Menschen zum „Tier" zu machen droht. Der rechte Gnostiker aber läßt sich von Frau Welt nicht verführen; er weiß von einer höheren Welt. Wenn sein Leib, seine irdische Existenz auch vergehen wird – sie hatte ja nur die Aufgabe, die Entstehung der ewigen „Frucht" zu ermöglichen. Am Ende steht die Befreiung von der endgültig vergehenden Welt. Wir würden jedoch diese gnostische Heilsbotschaft verkürzen, wollten wir nur die Hoffnung auf die kommende Überwindung der Vergänglichkeit aus ihr heraushören. Diese Botschaft betrifft auch schon das Hier und Jetzt: Wer das Göttliche in sich gefunden hat, den quälen die Sorgen und Nöte des Lebens nicht mehr. Er ist innerlich davon gelöst: das Bittere ist süß geworden. Er hat den Frieden gefunden. Das eschatologische Licht leuchtet schon in die Gegenwart hinein.

Und noch auf ein *Viertes* sei hier hingewiesen: es ist *philosophische,* nicht mehr eigentlich mythologische *Gnosis,* was hier sichtbar wird. Wohl liefert der gnostische Mythus noch immer die meisten Bilder für die Darstellung der Lehre in der Gr. V. Ja wir müssen sogar im Grunde immer auf ihn zurückgehen, um den Gehalt der einzelnen Aussagen recht wägen zu können. Trotzdem zeigt sich eine Verschiebung vom Mythus fort und hin zur philosophischen Gnosis. Was im Mythus unmittelbare Beschreibung einer geschauten Wirklichkeit war, ist hier im Begriff, nur ein Bild zu werden, das auch durch andre Bilder ersetzbar ist. Mit der Abschwächung der mythischen Wirklichkeit, die sich darin ausspricht, geht ein Zurücktreten des gnosti-

schen Grunderlebnisses Hand in Hand: der Dualismus des gnostischen Mythus wird abgeschwächt. Noch immer trennt eine Kluft Gott und Welt. Aber von einem Fall des Göttlichen wird nicht mehr gesprochen. Es tritt auch nicht ein böser oder zwielichtiger Demiurg auf. Die Welt ist freilich noch die Stätte des Leidens, und man möchte von der Mühsal des Lebens frei werden. Die simonianische Gnosis hatte hier einmal mehr zu sagen gewußt. Sie hatte sich einst unter der Herrschaft fremder Engelmächte gefühlt und nach Erlösung von ihnen verlangt. Das ist hier ausgeschieden. Das Werden und das Unwandelbare, dieses Urthema der Philosophie, tritt in den Vordergrund und beginnt die tieferen Intentionen des Mythus zu verdecken. Sie werden im nächsten Abschnitt deutlich werden, der von der simonianischen Gnosis bei Irenäus und in Kap. 19 f. H.s handeln soll.

II

Irenäus hat das 23. Kapitel seines großen Werkes gegen die Häresien im 1. Band Simon gewidmet. Hippolyt, der dieses Werk kannte, hat in Kap. 19 f. Irenäus neben andern Quellen das Wort gegeben[1]. Wir wollen zunächst ganz davon absehen, was sie über Simons Anhänger berichten, und unsere Aufmerksamkeit auf das sammeln, was sie über Simons eigene Verkündigung aussagen[2]. Es ist ein großes mythisches Drama, das sich vor uns entrollt.

---

[1] Irenäus ist benutzt in VI 19, 3 f. 5–8; 20, 1. – Zwischen die Worte des Irenäus „uti . . . liberaret eam (nämlich die Helena), hominibus autem salutem praestaret" (23, 3) hat H. mit dem bekannten Mittel, Anfang und Ende eines Einschubs übereinstimmen zu lassen, zwischen die Worte *ἣν λυτρωσάμενος* (19, 4) und *τὴν δὲ Ἑλένην λυτρωσάμενος* (Ende von 19, 5) ein Stück eingefügt, dessen erste Hälfte (bis . . . *δύναμιν εἶναι*) mit Material aus Anfang und Schluß von Irenäus I 23, 2 gefüllt ist, während mit „*ὁ δὲ ψυχρὸς* . . ." eine fremde Quelle beginnt, in der Helena jetzt erst genannt wird. Dieser Quelle gehört der Hauptteil von 19, 5 an mit den Nachrichten über die Unsittlichkeit der Simonianer. Durch *λελύτρωνται* besteht eine Stichwortverbindung von hier zu dem folgenden *λυτρωσάμενος*. Vielleicht stammen auch die Angaben in 20, 1 Ende und 20, 2 Anfang aus dieser Quelle. Von *οὗτος ὁ Σίμων* bis *γέγραπται* wird dann ganz kurz der Inhalt von Apg. 8, 5–24 wiedergegeben. Es folgt eine summarische Angabe von Ereignissen, wie sie in den Clem. Rec. geschildert werden, und endlich in 20, 3 eine christliche Legende, wonach Simon sich lebendig begraben ließ, aber sein Versprechen einer Auferstehung am 3. Tag nicht einhielt, „denn er war nicht der Christus".

[2] Irenäus gibt den ganzen Abschnitt I 23, 2 und 3 als Rede des Simon und geht erst mit 23, 4 zur Schilderung der simonianischen „mystici sacerdotes" über. H. verwandelt einen Teil jener Rede (20, 7) in eine historische Aussage. Aus „deswegen sollten sich nicht weiter um sie" (die Engelmächte) „kümmern die, welche auf ihn und Helena hoffen" wird dabei: „darum kümmern sich um sie" (die Engelmächte) „die an Simon und die Helena Gläubiggewordenen nicht bis jetzt"; H. scheint also solche Simonianer noch gekannt zu haben.

Die oberste Gottheit, die als „sublimissima virtus" oder auch als *ὁ ὑπὲρ πάντα πατήρ* bezeichnet wird, hat aus sich ihre *ἔννοια* (H.: *ἐπίνοια*) hervorgehen lassen, die auch „mater omnium" heißt. Es war der Plan des höchsten Göttlichen, durch diese Ennoia eine Engelwelt erschaffen zu lassen. Die Ennoia, die den Willen ihres Vaters kannte, stieg (aus der höchsten Sphäre) zu den „inferiora" hinab und brachte dort Engel und Mächte hervor. Diese wußten nichts von der Existenz des *πατήρ*. Sie wollten nicht als erzeugt und damit als zweitrangig gelten. Deshalb hielten sie die Ennoia fest und ließen sie in der Welt, welche sie schufen, in menschliche Körper eingehen, so daß sie Jahrhunderte lang wie von einem Gefäß ins andre von Frauenleib zu Frauenleib wanderte. Sie war in jener Helena, die den trojanischen Krieg erregte. Stesichorus, der sie in seinen Gedichten geschmäht hatte, wurde dafür mit Blindheit bestraft. Erst als er reuig Widerruf leistete, wurde er geheilt. Sie aber erlitt weiter Schmach auf Schmach, bis sie schließlich – wieder in einer Helena – in ein Bordell in Tyrus kam.

Da stieg der „Vater" herab, um sich zunächst der Ennoia anzunehmen und dann nach ihrer Befreiung auch den Menschen durch die Erkenntnis seiner selbst das Heil zu bringen. Denn die Engelmächte, welche die Welt geschaffen hatten, hatten sie schlecht regiert, weil sie jede für sich die Herrschaft erstrebten und deshalb miteinander im Streit lagen. Darum kam der „Vater" herab, nahm – indem er die Herrschaftsbereiche der „Kräfte, Mächte und Engel" durchschritt – deren Gestalten an und erschien endlich unter den Menschen als Mensch, als Simon.

Er kaufte Helena frei und ließ sich nun von ihr begleiten. Wer an Simon und Helena glaubt, der braucht sich nicht mehr um das zu kümmern, was die Engelmächte, die Propheten inspirierend, als Gesetz gegeben haben, um die Menschen zu knechten. Simons Gnade rettet, und wenn sich die Welt auflösen wird, dann werden seine Gläubigen (endgültig) von der Herrschaft der Engelmächte befreit werden.

Wir sehen: Jener gnostische Mythus, der bei der Gr. V. nur noch im Hintergrunde gestanden hatte, wird hier als das Eigentliche der simonianischen Verkündigung vorgetragen. Daß die Überlieferung (vor allem in der Form, wie sie in Kap. 19 f. H.s vorliegt) mehrschichtig ist[1], ändert daran nichts. Wir haben hier unbestreitbar eine Va-

[1] Solche Unterscheidung verschiedener Schichten ist innerhalb gewisser Grenzen möglich. Daß die S. 338 Anm. 1 erwähnte Legende eine christliche Bildung ist und nicht zur simonianischen Tradition gehört, ist klar. Innerhalb dieser simonianischen Tradition aber gibt es eine junge Schicht, welche überall Belege für die Lehre Simons sucht und findet – auch im Christentum. Dieser Schicht gehört

riante des gnostischen Mythus vom Fall und der Erlösung des Göttlichen vor uns. Sie ist so gefaßt, daß auf die Ennoia keine eigentliche Schuld fällt: Sie wußte vom Willen des Vaters und wollte ihn nur erfüllen, als sie hinabfuhr und die Engelwelt erschuf (insofern wird der Schöpfungsgedanke nicht völlig abgelehnt). Die Schuld liegt bei den Engelmächten, die im Grunde aus superbia – sie wollten selbst das Höchste sein – die Ennoia durch immer neue Verkörperungen in der Welt festhielten. Mit Simons Erscheinen beginnt das Erlösungswerk. Hier schneiden sich die Linien des Mythus und der Geschichte. Simon beansprucht, der Erlösergott zu sein als die menschgewordene „höchste Kraft".

Trotzdem müssen wir fragen, ob wir hier die älteste Gestalt der simonianischen Verkündigung vor uns haben. Wenn nämlich auch jenes mythische Drama, das wir soeben nach Irenäus und Hippolyt angedeutet haben, dem gnostischen Mythus weitgehend entspricht, so weicht es doch in einem Punkt entscheidend davon ab. Daß eine göttliche Größe wie die Ennoia in die Gewalt der niederen Mächte gerät und, in die Welt eingeschlossen, auf Erlösung harren muß, ist freilich ein in der ganzen Gnosis wiederkehrender Gedanke. Aber der eigentliche Sinn dieser Lehre ist doch der, daß jenes Göttliche in *die Menschen* eingekerkert ist, daß es in den einzelnen Seelen gefangen ist und aus ihnen befreit werden muß. In jener von Hippolyt mit-

---

z. B. die Nachricht an, Simon sei in Samaria als Vater, in Judäa als der Sohn und bei den andern Völkern als der heilige Geist erschienen (Iren. I 23, 1; H. VI 19, 6). Von diesem Satz hat nur der erste Teil einen alten Kern: Simon ist in Samaria tatsächlich als der Vater verehrt worden – aber als der gnostische *πατήρ*! Daran haben sich später die Aussagen über Sohn und Geist angeschlossen: ihr trinitarischer Modalismus ist vor dem 2. Jht. nicht denkbar, hat also mit dem historischen Simon nichts zu tun. Er stammt aus einer Zeit, wo die simonianische Religion alle andern Religionen – und darunter auch das Christentum – in sich einzugliedern suchte. Daß Helena das verlorene Schaf sei, hat natürlich auch kein Christ behauptet, sondern nur ein Simonianer, der das NT für seine Zwecke ausbeutete.

Zu dieser Beschlagnahmung fremder Religionen, Mythen und Sagen gehört auch die allegorische Aneignung der „homerischen" Helena (Hippolyt VI 19, 1 S. 145, 8 ff. Wendland; Epiphanius Panarion 21, 2, 5 S. 240, 7 ff. Holl; vgl. u S. 341 Anm. 2). Mit ihr wurden auch zwei Einzelzüge übernommen, die eigentlich gar nicht in den simonianischen Zusammenhang passen: 1. die Hervorhebung von Helenas Schönheit, die alle in Liebe zu ihr entbrennen läßt (Hippolyt VI 19, 2) – die in Helena menschgewordene Epinoia soll ja gerade nicht gepriesen werden, sondern gedemütigt – und 2. die Erzählung von Stesichorus (Hippolyt VI 19, 3), denn sie verherrlicht die Macht der angeblich ohnmächtigen Helena/Epinoia. Wenn die oben im Text vertretene These, daß Helena nicht von Anfang an in die simonianische Verkündigung eingeschlossen war, im Recht ist, dann gehören auch die Aussagen über ihren Aufenthalt in Tyrus usw. nicht der ältesten Überlieferungsschicht an, die vielmehr am reinsten in der Apostelgeschichte enthalten ist.

vertretenen Darstellung des Irenäus dagegen ist die Ennoia jeweils in einem einzelnen Menschen, und zwar einer Frau, *μετενσωματουμένη* und geht durch Jahrhunderte von einer Frau in die andere über. Nur unter dieser Voraussetzung ist es ja sinnvoll, daß Simon zur Rettung jener Helena nach Tyrus gekommen sein will. Aber unter dieser Voraussetzung wäre das gefallene Göttliche dann auch mit der Befreiung der Helena/Ennoia schon gerettet! Tatsächlich wird die Erlösung der Menschen nun als etwas Zweites mit einer eigenen Begründung vorgetragen: von den weltschöpferischen Engeln sind die Menschen mit einer tyrannischen Herrschaft gequält worden und müssen darum befreit werden. Damit wird deutlich: die Erlösung der Ennoia und die der Menschen, welche eigentlich identisch sind, stehen hier nebeneinander und konkurrieren im Grunde miteinander.

Für die Lösung dieser Schwierigkeit gibt es nun zwei Möglichkeiten. 1. Entweder Simon hat tatsächlich eine solche Lehre vorgetragen. Dann hat er den gnostischen Mythus abgeändert, um für die Gestalt der Helena Raum zu gewinnen. Wir müßten dann annehmen: er hat tatsächlich eine Dirne namens Helena in Tyrus freigekauft und als seine Ennoia ausgegeben. Helena wäre eine historische Gestalt, die nachträglich im Mythus untergebracht wurde. Das wäre an sich durchaus möglich, und Hippolyt deutet 19, 4 dergleichen als seine Erklärung des Falles an. Aber wir müssen dann eine wichtige Folgerung in Kauf nehmen: der Mythus müßte dann noch älter sein als Simon selbst! Wird doch, unter der soeben genannten Voraussetzung, der Mythus von Simon in einer entstellten Gestalt vorgetragen, und eine Entstellung setzt die ursprüngliche Form voraus.

Aber es gibt 2. noch eine andere Möglichkeit; Helena gehört gar nicht der ältesten Form der simonianischen Lehre an, sondern ist erst später in sie eingedrungen. Das hat mit beachtlichen Argumenten der holländische Gelehrte Quispel behauptet[1].

In Samaria stand seit dem ersten Jahrhundert n. Chr. ein Tempel, in dem die Schwester der Dioskuren, Helena[2], als Erd- und Mond-

[1] G. Quispel, Simon en Helena. Nederlands Theologisch Tijdschrift 1952, S. 339-345. Quispels 1951 in Zürich erschienenes Buch „Gnosis als Weltreligion", das für weitere Kreise bestimmte Vorträge enthält, entwickelt auch schon die Thesen seines Aufsatzes in der NThT.

[2] Die Deutung der Verse 518 f. aus dem 6. Buch der Aeneis („flammam media ipsa tenebat / ingentem et summa Danaos ex arce vocabat"), die nur bei Tryphiodor 512 noch eine Entsprechung haben (Ed. Norden, Aeneis Buch VI, Berlin 1916, S. 260), auf die simonianische Helena erfolgte zu der Zeit, da die Simonianer überall Belege für ihre Gnosis suchten. Helena, die mit der Fackel den Griechen das Zeichen zur Eroberung Trojas gab, wird allegorisch auf die Ennoia bezogen, welche den Engelmächten das Urlicht zeigte.

göttin verehrt wurde[1]. Es lag nahe, diesen Lokalkult mit der neuen Religion Simons zu verbinden. Die Göttin Helena ließ sich leicht mit Simons himmlischer Partnerin ineinssetzen, der Epinoia. Aber bei dieser himmlischen Verbindung konnte es nicht bleiben. Simon war ja Mensch geworden, um die Epinoia aus der Gewalt der Engelmächte zu befreien. Also mußte auch Helena zur Zeit Simons auf Erden geweilt haben, und hier könnte der Anlaß für die Geschichte vom Bordell in Tyrus liegen. Bekanntlich hat man von der Göttin Isis erzählt, sie habe zehn Jahre in Tyrus als Prostituierte gelebt[2]. Dieser Zug – so müßten wir annehmen – wurde auf Helena übertragen. Auf diese Weise kam es zu der Überlieferung, Simon habe die Helena aus einem Bordell in Tyrus befreit[3].

Wir sehen also: mag Helena eine historische Gestalt gewesen sein oder nicht, auf alle Fälle ist der Mythus, der von ihr berichtet, schon weiter entwickelt, sei es durch Simon selbst oder durch die Simonianer. In dieser abgeänderten Form war er bereits um 180 vorhanden. Allein wir können beweisen, daß er mindestens schon eine Generation älter sein muß; das wird sich sogleich aus Justin ergeben.

Den Simonianern wird von Irenäus, Hippolyt und (in anderer Form) von Epiphanius[4] Zauberei und Libertinismus nachgesagt. Simon selbst wird – außer dem, was die Apostelgeschichte über seine Zauberei sagt, und außer seinem Verkehr mit der Helena- erst in den clem. Rekognitionen ein besonderer Vorwurf gemacht, der der Nekromantie[5]: Aber eine Besprechung dieser Seite des Simonianismus würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.

III

Justin hat in seiner ersten Apologie (Kap. 26, 1–3) über Simon folgendes mitgeteilt: 1. Simon sei in dem samaritanischen Dorf Gittai geboren (eine von den clem. Rekognitionen II 7, 1 und von Epipha-

[1] Das Bild Helenas im Tempel von Samaria zeigte die Göttin nicht die Fackel schwingend oder erhebend, sondern neben der mannshohen Fackel stehend (wie sonst öfter Persephone) und die Inschrift „*Κόρη*"; man sieht, daß hier eine synkretistische Gottheit verehrt wurde. Vgl. L. Vincent, Le culte d'Helène à Samarie, Revue Biblique 45, 1936, S. 221.

[2] Epiphanius, *Ἀγκύρωτος* Kap. 104, 11; S. 126, 13 f. Holl. Vgl. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 81 f.

[3] Hippolyt, Elenchos VI 19, 3; S. 146, 3 f. Wendland; Irenäus I 23, 2; S. 2, 12 f. 28 f. Völker.

[4] Iren. I 23, 4; S. 3, 9–12 Völker; Hippolyt, Elenchos VI 19, 5; S. 146, 10 ff.; 20, 1; S. 148, 1–4 Wendland; Epiphanius, Panarion XXI 4, 1 f.; S. 242, 21 bis 243, 4 Holl.

[5] Rec. II 13,2 ff.

nius Panarion 21, 1, 2 S. 238, 6 f. Holl bestätigte Angabe). 2. Simon habe zur Zeit des Kaisers Klaudius (41–54) mit Dämonenhilfe in Rom magische Machttaten vollbracht. Man habe ihn dort als Gott verehrt und ihm eine Statue mit der Inschrift „Simoni Deo Sancto" errichtet „im Tiberfluß zwischen den beiden Brücken", also auf einer Tiberinsel. Die 1574 dort wiedergefundene Statue trug in Wirklichkeit die Inschrift: „Semoni Sanco Deo Fidio Sacrum"; sie war also dem altrömischen Gott Semo Sancus geweiht. Aber es ist sehr fraglich, wieviel man von dem im 2. Jahrhundert in Rom noch gewußt hat. Man hatte ihn wahrscheinlich mit Jupiter und *Ζεὺς πίστιος* gleichgesetzt; die Simonianer haben andererseits Simon in Bildern des Zeus verehrt. Es ist durchaus möglich, daß Simonianer in Rom – zumal „e" und „i" in der Aussprache durcheinander gingen; vgl. den bekannten Streit um „Chrestus" – im guten Glauben in jener Statue Simon dargestellt fanden. Auch daß Simon zur Regierungszeit des Klaudius die Reichshauptstadt besucht hat, ist gut möglich. 3. Fast alle Samaritaner, wenige aber auch in anderen Völkern, bekennen und verehren Simon als den höchsten Gott; und eine Helena, die früher im Bordell gewesen, zu jener Zeit mit ihm umhergezogen sei, nennen sie die von ihm her entstandene erste Ennoia. Diese Nachricht ist außerordentlich wichtig. Sie zeigt uns zunächst, daß wir Acta 8, 6. 12 nicht als Bericht über eine völlige Christianisierung Samariens auslegen dürfen. Justin hat seine Angabe wiederholt in der bekannten Stelle Dial. c. Tryph. 120: „Ich habe ja auch ohne Rücksicht auf irgendeinen meiner Landsleute, nämlich der Samaritaner, von ihnen an den Kaiser geschrieben und erklärt, daß sie im Irrtum sind, da sie ihrem Volksgenossen, dem Magier Simon, Glauben schenken und lehren, er sei Gott und stehe über jeder Herrschaft, Macht und Kraft" (Übersetzung von Haeuser). Simon wird als der höchste Gott angegeben; von einer über ihm stehenden göttlichen Größe *Σιγή* ist Justin und den Samaritanern seiner Zeit nichts bekannt. Helena, deren früherer Aufenthalt im Bordell ausdrücklich erwähnt wird, gilt als die von diesem höchsten Gott emanierte „erste Ennoia". Der Ausdruck läßt darauf schließen, daß Justin und die Samaritaner von weiteren Emanationen aus dem höchsten Gott wußten. Wir sehen: zur Zeit Justins ist also die simonianische Verkündigung, wie wir sie bei Irenäus und in Kap. 19 f. bei Hippolyt gefunden haben, bereits bezeugt. Diese mythologische Form der Gnosis reicht also mindestens bis in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts hinab. Denn man wird annehmen dürfen, daß Justin schon in seinem Syntagma gegen alle Ketzereien dieselben Aus-

sagen über Simon gemacht hat[1]. Zu dieser Zeit war der Simonianismus im wesentlichen noch auf Samarien beschränkt; von der philosophischen Gnosis der Gr. V. ist hier noch nichts zu spüren.

IV

Die älteste Quelle, die uns von Simon erzählt, ist *Acta 8, 4-25.* Der Aufbau der Perikope ist ein wenig verwickelt: Vs 4 stellt die Verbindung mit der Stephanusverfolgung her, Vs 5–8 berichten von der durch Wundertaten erfolgreichen Mission des Philippus in der „Stadt der Samaritaner"[2]. Vs 9–11 blenden zurück und lassen uns sehen, wie zuvor Simon längere Zeit durch seine Zaubereien bewirkt hatte, daß ihm groß und klein anhing und seinen Anspruch, „ein Großer" zu sein, mit dem Bekenntnis beantworten: er ist die Kraft Gottes, welche die „Große" heißt. Vs 12 führt wieder in die Zeit des Philippus und meldet seinen endgültigen Erfolg, die Bekehrung und Taufe der Samaritaner, Vs 13 Simons Taufe und sein Staunen über die Wunder des Philippus. Vs 17–24 schildern dann den Zusammenstoß Simons mit den Aposteln Petrus und Johannes, die – Vs 25 – nach Jerusalem zurückkehren.

Schon wenn wir diese Geschichte so, wie sie hier erzählt wird, ohne alle kritische Analyse hinnehmen, ergibt sich aus ihr: Nach dem Zeugnis des Lukas ist Simon mit seiner eigenen Verkündigung unter großem Erfolg in Samarien aufgetreten und hat die Samaritaner *ἱκανῷ χρόνῳ* durch seine Zauberei dazu gebracht, ihm anzuhängen, bevor er mit der christlichen Botschaft bekannt wurde. In diesem Sinne ist die simonianische Gnosis nach Acta 8 tatsächlich „vorchristlich". Aber handelt es sich bei Simons Verkündigung wirklich um eine Form der Gnosis?

Simons eigner Anspruch ist allerdings nur in der nicht eindeutigen Wendung beschrieben: *λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν.* Auch wenn man mit Blass *μέγαν* als Interpolation streichen wollte (vgl. Acta 5, 36), so würde die Formel immer noch eine ungewöhnlich hohe persönliche Selbsteinschätzung ausdrücken. Wir würden jedoch den Sinn der lukanischen Formulierung in Vs 10 mißverstehen, wenn wir in Vs 10 ausgedrückt fänden, „daß die Volksmenge ... (seine Selbsteinschätzung) noch *potenzierte* und ihn als eine höhere, überirdische Persönlichkeit, als Verkörperung einer Gotteskraft betrachtete[3]. Was

[1] G. Quispel, Simon en Helena, S. 339.

[2] Es ist nicht deutlich, ob damit Sebaste gemeint ist. Meinte Lukas, daß Samarien nur eine Stadt besaß (Beginnings Bd. IV S. 89)?

[3] Karl Pieper, Die Simon-Magus-Perikope (Ntl. Abhandlungen, herausg. v. Meinertz, III. Band, 5. Heft, Münster 1911), S. 18.

das Volk meint, übersteigert Simons Selbsteinschätzung nicht, sondern entspricht ihr genau. Lukas ist ein zu gewandter Schriftsteller, als daß er Simon beide Charakterisierungen in den Mund legte. Das Wort *καλουμένη* zeigt an, daß das folgende *ἡ μεγάλη* ein Würdename ist, ein fester Titel. Die Worte *τοῦ θεοῦ* werden wir als lukanisches Interpretament ansehen dürfen[1]. Wir haben also hier den Begriff *ἡ μεγάλη δύναμις* vor uns, der uns in der simonianischen Tradition immer wieder als terminus technicus entgegengetreten war. Er hat auch denselben Sinn wie dort: er meint den höchsten Gott[2]. Schon dieser älteste Bericht in seiner vorliegenden Gestalt läßt uns also erkennen: Nach der hier vorliegenden Tradition war Simon in Samaria nicht nur als Zauberer, sondern auch als die „Große Kraft" aufgetreten – seine Zauberei wird vielmehr nur als das Mittel erwähnt, durch das er Glauben gewonnen hatte. D. h. aber: die simonianische Gnosis in ihrer mythologischen Form ist nicht erst durch die Begegnung mit dem Christentum entstanden, sondern hat *ἱκανῷ χρόνῳ*, „Jahre lang"[3] vorher in Samarien bestanden und geblüht.

Aber ist die vorliegende Form der Erzählung ursprünglich? Die Kritik hat es bestritten[4], und nicht ohne Anlaß. Zwar daß die Tätigkeit des Philippus früher genannt wird als die ihr vorangehende des Simon, hat einen kompositionellen Grund: die Philippusgeschichte sollte mit der Stephanusverfolgung in Zusammenhang gebracht werden. Daß dabei die Schilderung vom Wirken des Simon den Bericht über Philippus aufspaltete, mußte in Kauf genommen werden. Der eigentliche Anstoß aber liegt nicht in diesen Schwierigkeiten der Komposition, sondern im Inhalt. Simon, Christ geworden und getauft, will von den Aposteln nicht etwa den heiligen Geist, sondern die Fähigkeit erkaufen, durch Handauflegung den heiligen Geist mitteilen zu können. Die Frage, warum die Apostel ihm die Hände nicht aufgelegt haben (denn er hat offensichtlich den heiligen Geist nicht!), wird nicht angerührt – sie würde den Erzähler in ziemliche Verlegenheit bringen. Daß Simon weiß, was der heilige Geist wirklich ist, wird man auch nicht behaupten können. Wenn er also mit Geld kommt und jene Fähigkeit kaufen will, warum erscheint sie ihm eigentlich so wertvoll? Man ist versucht zu antworten (und es dürfte die einzige Antwort sein, welche diskutabel ist): Simon hat jene Gabe

[1] Beginnings of Christianity, Band IV 1933, S. 91.
[2] Ebda: „Possibly this means simply God".
[3] Pieper a. a. O. S. 35, Z. 19.
[4] Vgl. z. B. Preuschen, Wendt, Loisy, Ed. Meyer, Lake-cadbury, Beyer, Bauernfeind.

mißverstanden als einen Zauber, über den auch er gern verfügen würde. Dafür ließe sich Vs 18 ins Feld führen: Simon sieht, daß durch das Handauflegen der Apostel der Geist verliehen wird. Den Geist selbst kann man nicht sehen; also kann das Sichtbare an seiner Verleihung nur die Wirkung sein: das Zungenreden. Es wird Acta 2 und 10, 44 als Zeichen des Geistempfangs erwähnt. An unserer Stelle ist freilich nicht davon die Rede, und es würde auch nicht passen: nach Acta 2, 12. 15 erschien es Fremden als Zeichen von Betrunkenheit, nach 1. Kor. 14, 23 gar als Zeichen von Verrücktheit. Dann ist aber überhaupt kein Grund mehr vorhanden, aus dem Simon diese Gabe hätte erstreben wollen. Einem Christen mochte die Geistverleihung als das Wunder aller Wunder erscheinen, Simon nicht. D. h. aber: In der vorliegenden Form der Erzählung ist Simons Begehren unverständlich.

Daraus haben die Forscher[1] erkannt: unsere Form der Geschichte entspricht einem späteren Stadium der Tradition. In einem früheren dagegen überlieferte man, Simon habe (nicht von den Aposteln die Fähigkeit der Geistmitteilung, sondern) von Philippus dessen Wunderkraft kaufen wollen. Damit fällt der Anstoß fort: Es ist durchaus begreiflich, daß ein Zauberer – und als solcher wird Simon in Vs 9 und 11 beschrieben – auf den Gedanken kommt, Philippus kenne besonders wirksame Zaubersprüche, durch die er Simons ganzes Können tief in den Schatten stellt. Die Kenntnis dieser Zauberpraktiken möchte Simon erwerben, um auch so gewaltig zaubern zu können wie Philippus. Der aber weist ihn ab: Gottes Gabe kann man nicht kaufen!

Damit wird nicht nur ein Vorgang sichtbar, der aus der Art der betreffenden Personen gut begreiflich ist, sondern es werden auch weitere Anstöße beseitigt. Nach unserm Text hat Philippus durch die großen Zeichen, die er tat, die Samaritaner gewonnen: unreine Geister sind schreiend aus den Besessenen ausgefahren, und viele Gelähmte und Lahme wurden geheilt (Vs 6 f). Diese Zeichen waren der Anlaß dafür, daß sich die Samaritaner und Simon taufen ließen. Simon kannte sie also. Warum geriet er dann so außer Fassung, als er nach seiner Taufe die Wunder des Philippus sah (Vs 13)? Außerdem ist dieses „als er sah, . . . staunte er" ein schlechter Abschluß der Szene. Eigentlich müßte die Handlung weitergehen. Wenn Simon so auf die Wunder aus ist, müßte er jetzt an Philippus herantreten und ihn bitten: „Verkauf mir das Geheimnis deiner Wunder-

[1] Vgl. besonders Wellhausen, Kritische Analyse d. Apostelgeschichte, Berlin 1914, S. 15 nach dem Vorgang von Ed. Schwartz, Zur Chron. d. Paulus 1907.

kraft!" Statt dessen bricht die Szene ab, und die Apostel kommen. Die ältere Form der Erzählung, die wir voraussetzen müssen, läßt Simon die Bitte tun, und die Erzählung hat wieder Hand und Fuß.

Dabei werden wir auf einen weiteren Anstoß aufmerksam. Zunächst werden die Zeichen des Philippus hervorgehoben, sein Erfolg in Samarien, die großen Machttaten (welche die *μεγάλη δύναμις* überbieten). Dazu paßt es wenig, daß bei seinem Taufen der Geist ausbleibt. Dagegen erklärt sich dieser Zug leicht, wenn eine jüngere Form der Erzählung die Apostel in die Handlung eingreifen ließ. Nun mußte dem Philippus der letzte Erfolg versagt beiben; er blieb für die Apostel aufgespart.

Noch eine letzte Schwierigkeit hängt damit zusammen: Zunächst steht Philippus im Mittelpunkt des Geschehens. Alles dient nur dazu, seine Wundermacht ins rechte Licht zu stellen. Plötzlich verschwindet er und wird durch die Apostel ersetzt. Volkstümliche Überlieferung wechselt nicht so unvermittelt den Helden der Geschichte. Auch dieser jähe Wechsel wird sogleich verständlich, wenn wir mit zwei verschiedenen Stadien der Tradition rechnen.

Wir haben also alle Ursache, eine frühere Form der Erzählung anzunehmen. Nach ihr bat Simon (der dazu gar nicht Christ zu werden brauchte!) den großen Wundertäter Philippus, ihm das Geheimnis seiner Wunderkraft zu verkaufen. Diese Erzählung machte den Hörern deutlich: Die Wundermacht des Christus ist derjenigen aller heidnischen Zauberer weit überlegen. Sie würden sie gern erwerben – der große Simon hat es versucht, ist aber schmählich abgewiesen worden.

Es ist aber auch durchaus verständlich, daß diese Frühform der Tradition durch eine spätere ersetzt worden ist. Für die spätere Zeit vertraten die Apostel die legitime Kirche. Von ihnen ging die Kraft des Geistes aus, und das ist ein noch größeres Wunder als jene Heilungen. Darum tritt der Wundertäter Philippus zurück, und die Apostel erscheinen auf der Szene[1]. Die Unterscheidung von Taufe und Handauflegung ermöglicht es, sie hier einzuführen. Mit dieser Änderung muß sich auch Simons Verlangen wandeln: jetzt muß es ihn gelüsten, den Geist zu verleihen, und nicht mehr, die Wunder des Philippus nachzutun.

Den Wortlaut der alten Geschichte können wir nicht mehr wiedergewinnen. Es genügt aber, wenn wir den Gang der Tradition in großen Zügen erkennen.

[1] Damit wird nicht bestritten, daß Lukas zugleich die Unterstellung Samariens unter die Gemeinde Jerusalems darstellt.

Wir sind so ausführlich auf diesen Wandel in der Tradition eingegangen, weil sich nun die Frage erhebt: Ist Simon in der ältesten Überlieferung nicht bloß ein Zauberer? Gehört sein Anspruch, ein „Großer" oder „die Große Kraft" zu sein, nicht erst dem späteren Stadium der Überlieferung an?

Manche Forscher haben tatsächlich eine solche Entwicklung vermutet. Nach Waitz ist das geschichtliche Simonsbild sagenhaft ausgeschmückt und auf samaritanisch-syrischem Boden in mythologischer, auf alexandrinischem Boden in philosophischer Richtung umgeprägt worden (a. a. O. S. 133). Werner Foerster hat dagegen mit Recht hervorgehoben[1]: Wenn wir von Mani absehen, dessen Anspruch, der Paraklet zu sein, niemand bezweifelt, sind keinem der Sektenstifter göttliche Aspirationen zugeschrieben worden. Daß der samaritanische Magier post festum zum göttlichen Erlöser geworden sein soll, ist unwahrscheinlich. Begreiflich ist dagegen ein anderer Vorgang: Sobald das Christentum in Auseinandersetzung mit der simonianischen Religion in Samarien von einer Begegnung Simons mit dem christlichen Missionar Samariens, Philippus, zu erzählen begann, kam Simon nur qua Zauberer als Gegenspieler des Philippus in Betracht. Simon ist also nicht vom Zauberer zum göttlichen Erlöser aufgestiegen, sondern in der christlichen Tradition vom göttlichen Erlöser zum bloßen Zauberer degradiert worden. Wenn trotzdem noch berichtet wird, er habe sich als „ein Großer" ausgegeben und sei in Samarien von allen für die „Große Kraft" gehalten worden, dann wird darin die älteste Überlieferung sichtbar, die bei allen Wandlungen der Tradition nie ganz verwischt worden ist.

Was hat sich nun für die Entwicklung der simonianischen Gnosis ergeben? Noch in der 1. Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. ist ein im Dorfe Gittai geborener Simon in Samarien aufgetreten. Er lehrte: Engelmächte hätten in der von ihnen geschaffenen Welt die Ennoia in den Menschenseelen gefangen gehalten. Nun aber sei in ihm die höchste Gottheit, der Vater der Ennoia, die „Große Kraft", herabgestiegen, um die Menschen zu erlösen und damit die Ennoia zu befreien. Wer an ihn glaube, brauche sich nicht mehr um die Mächte und ihre Gesetze zu kümmern und werde beim Weltuntergang errettet werden.

Simon fand in Samarien weithin Glauben, wie die Acta bezeugen. Nach Justin, vielleicht zwei Generationen später, war die simonianische Gnosis die in Samarien vorherrschende Religion. Außerhalb Samariens gab es nur vereinzelte simonianische Gruppen, so wohl

[1] Mündliche Mitteilung.

in Rom, das Simon möglicherweise besucht hatte (die Überlieferung, daß Simon Petrus dort den Simon Magus überwunden hat, wird so am ehesten verständlich). Zugleich bezeugt Justin, daß neben Simon, den höchsten Gott, Helena als die *πρώτη ἔννοια* getreten ist. Die Helenasage ist voll ausgebildet.

Irenäus und Kap. 19 f. bei Hippolyt bezeugen dieselbe mythologische Gnosis (bei Epiphanius, der aus einer weiteren Quelle [nicht der Gr. V.!] schöpft, erscheint sie in den Einzelheiten noch weiter ausgeführt). Der Simonianismus versucht aber schon, sich die andern Religionen, darunter das Christentum – wenn auch nur oberflächlich – einzugliedern: Simon sei als der Sohn in Judäa erschienen und habe dort – scheinbar – gelitten; Helena sei das verlorene Schaf des Evangeliums. Zugleich zeigt die Angabe über Simon: Seine historische Gestalt beginnt sich aufzulösen. Simon ist nur eine von vielen Erscheinungen der Großen Kraft.

Die sich damit abzeichnende Entwicklung ist in der Gr. V. fortgeschritten. Die historische Gestalt Simons ist verschwunden; er ist nur noch der Offenbarer der *Ἀπόφασις*. Helena wird nicht mehr erwähnt. Dafür werden nun das Alte Testament und die Schriften der griechischen Dichter und Denker im großen Maßstab umgedeutet als Kronzeugen für die simonianische Gnosis herangezogen. Dabei tritt das Mythische völlig in den Hintergrund. Was übrig bleibt, die Lehre von der im Menschen ruhenden Möglichkeit des Göttlichen, läßt sich als eine philosophische Gnosis bezeichnen: „The theology of the Apophasis is fundamentally philosophic", schreiben die Beginnings (a. a. O. Bd. V, S. 161, 4). Aber man darf darüber nicht vergessen: das gnostische Grundverständnis von Mensch und Welt ist, wenn auch abgeschwächt, in der Gr. V. immer noch vorhanden. Mit dieser Einschränkung können wir nun die eingangs gestellten Fragen, soweit sie die simonianische Gnosis betreffen, beantworten: Es gab eine vorchristliche Gnosis. Sie war mythologisch. Die philosophische Gestalt ist erst das Ergebnis einer langen Entwicklung.

Zur Frage nach dem Verstehen der Schrift

Von David Lerch

1. Die lebhafte Erörterung des hermeneutischen Problems hat nichts mit irgendeiner Modeströmung gemein. Sie ist auch keineswegs ein der heutigen Theologie aufgezwungenes Diskussionsthema, etwa im Gefolge von Bultmanns Programm der Entmythologisierung, bei dem es sich vielmehr um nichts anderes als um einen Aspekt der Frage nach der Auslegung handelt. Sie erwächst aus einer ernsten Notlage, die äußerlich durch das spannungsreiche Nebeneinander der historisch-kritischen und der theologisch-kirchlich offenbarungsgebundenen Auslegung gekennzeichnet ist. Es gab in der Vergangenheit eine Zeit der klaren Scheidung der beiden Methoden. Historisch-kritisch auslegen galt soviel wie ungläubig der Schrift gegenüberstehen, während das rechte gläubige Verhältnis zur Bibel sich durch den Verzicht auf jede kritische Erwägung ausweisen sollte[1]. Diese Zeit ist vorbei, aber von einer geklärten Situation kann nicht gesprochen werden. Das bekommen der Theologiestudierende und der im Amt um die rechte Verkündigung ringende Pfarrer in gleicher Weise zu spüren. Sie sind, bildlich veranschaulicht, auf ein Kampffeld gestellt, das nicht durch klare Frontlinien charakterisiert ist, sondern auf welchem durch gegenseitige Infiltration eine unübersichtliche Kampflage entstanden ist.

Dieser eigentümliche Zustand hat seine geschichtliche Ursache. Auf das Ganze gesehen setzten sich die historisch-kritische und die von einem streng kirchlichen Offenbarungsbegriff bestimmte Methode bis in die Zwanzigerjahre dieses Jahrhunderts nicht lebendig auseinander. Die dialektische Theologie rief dann in kraftvoller Weise zum Gespräch, das aber unter ganz anderen Voraussetzungen zustande kam, als sie etwa für den Zeitraum vor der Jahrhundertwende gegolten hätten. Wichtige, unbestreitbare Ergebnisse der kritischen Forschung waren nach und nach stillschweigend anerkannt worden, indem der Widerspruch einfach fallen gelassen wurde. Aber auch die kritische Wissenschaft ließ es sich gefallen, daß ihre sogenannte Vor-

[1] Im Fundamentalismus, der sich da und dort kräftig regt, wird dieser Gegensatz wieder erneuert. Sieht man dabei von dem ab, was als Menschliches und Allzumenschliches solchen und ähnlichen Bewegungen immer anhaftet, so ist er als Notzeichen, als Krankheitssymptom zu bewerten das die kirchliche Theologie in freilich unbequemer Weise an ihre Schuld erinnert.

aussetzungslosigkeit kritisch durchleuchtet wurde. So kann wohl von einer gegenseitigen Annäherung gesprochen werden, aber das Verhältnis zueinander ist noch keineswegs grundsätzlich bestimmt worden.

Es ist zwar verlockend einfach, aber durchaus unzulässig, dem geschichtlichen Sachverhalt den tieferen Grund der Problemlage direkt ablesen zu wollen. Es käme das, grob gesagt, darauf hinaus, daß die aufrührerische Vernunft schuldig erklärt wird. Sie maße sich in der historisch-kritischen Befragung der biblischen Texte das Herrschaftsrecht an, statt sich vielmehr demütig durch das biblische Offenbarungszeugnis in die Schranken weisen zu lassen. Solche vereinfachende Deutungen werden schon widerlegt durch die ernsthaften Bemühungen, mit denen von seiten der historisch-kritischen Forschung um die Beziehung der Exegese zum Zentrum der evangelischen Botschaft gerungen wird. Es ist denn auch gar nicht so, daß es ein vorkritisches Stadium ganz selbstverständlichen Verstehens der Schrift gegeben hätte. Die Frage nach einer biblischen Hermeneutik müßte ja eine Erfindung unserer Tage sein. Vielmehr haben wir es im heutigen Aspekt der hermeneutischen Frage mit der besonderen Prägung der grundlegenden Frage zu tun: Wie können die biblischen Schriften als Offenbarungszeugnis verstanden werden?

2. Eine methodisch ausgebaute Lehre vom Verstehen ist angewandte Erkenntniskritik für den Bereich der Beziehung zwischen Du und Ich. Und die Hermeneutik, die Methode des Auslegens, welche diejenige des Verstehens voraussetzt, ist nichts anderes als deren wichtigste Anwendung auf geschriebene Mitteilungen, aus denen der Leser die Stimme des ihn anredenden Du vernehmen soll. Verstehen heißt, die Worte als Zeichen für seelische Inhalte richtig auf das hin deuten, was sie bezeichnen sollen. Vollkommenes Verstehen wäre dort Ereignis, wo das unzulängliche Zeichen im Vernehmenden den gleichen Gedanken, dieselbe Empfindung oder Willensregung wecken würde, zu deren Mitteilung der Sprechende oder Schreibende eben die bestimmten Worte gewählt hatte. Beschreibt man den Verstehensvorgang so, dann stellt man sich die Menschen, das Du und das Ich, bildlich ausgedrückt, gegeneinander abgeschlossen vor. Das einzige Medium des Austausches ist ein riesiges Arsenal von Worten und Zeichen aller Art zur Bezeichnung der direkt nicht ausdrückbaren und nicht mitteilbaren Gedanken und Empfindungen. So ein Bild mag zur allerersten Veranschaulichung des Problems dienen, aber es ist nicht zutreffend. Das Wort ist nicht einfach äußeres Zeichen, sondern es kann zum persönlichsten Besitz werden. So bleiben z. B. Empfindungen, die durch das künstlerisch deutende Wort eines Dichters aus einer ge-

wissen Dumpfheit in die Bewußtseinshelle gerückt worden sind, mit diesem Wort verbunden, auch wenn dasselbe vielleicht nicht viel mehr als eine Chiffre ist. Dieser Vorgang beruht aber auf einer Voraussetzung, die für das menschliche Gespräch umfassend gilt. Der Austausch von Gedanken, die Mitteilung von Willensregungen fängt nicht auf diesem „Nullpunkt" an, wo ein Du und ein Ich, die gegeneinander verschlossen sind, mit Worten und Sätzen sich etwas mitzuteilen versuchen, das nun sorgsam gedeutet, oder vielmehr eigentlich erraten werden müßte, sondern die Sprache ist ja der Ausdruck dafür, daß zum mindesten etwas von dem, was als das Medium bezeichnet worden ist, in welchem die Mitteilung stattfindet, den Gesprächspartnern eigen ist. Verstehen ist möglich, weil ein Du und ein Ich sich nicht in Einsamkeit begegnen müssen, sondern durch die Sprache von der Gemeinschaft getragen sind, in welcher die Schranken zwischen beiden immer neu durchbrochen werden. Das Verstehen ist also eine Funktion der die Gesprächspartner tragenden Gemeinschaft, ohne die es überhaupt unmöglich wäre. Empirisch betrachtet ist das auf strenger Reflexion beruhende Verstehen einer Spiralbewegung ohne Anfang und ohne Ende zu vergleichen: Hören und Deuten, Deuten und Hören folgen einander unablässig, und es hat gar keinen Sinn, festzustellen zu wollen, was nun das erste sei[1].

Um sich zu verdeutlichen, was es für das Verstehen der biblischen Schriften bedeutet, wenn sie als Offenbarungszeugnis aufgefaßt werden, geht man am besten von der eben erwähnten Beziehung zwischen Du und Ich aus. Auch beim Verstehen dieser Schriften handelt es sich um eine solche Beziehung, aber von einmaliger Art. Die menschliche Gesprächssituation, bei der jeder Partner unreflektiert von sich ausgeht, ist umgekehrt. Der hörende, lesende Mensch ist das dem redenden Gott gegenübergestellte Du. „Höre Israel, *ich* bin der Herr, dein Gott!" (Dt 5, 1. 6) Was der Glaube so als Anspruch und Gabe Gottes bekennt, hat jedoch seinen verpflichtenden Niederschlag im menschlichen Wort gefunden. Ein menschliches Du, heiße es Mose oder Jeremia oder Paulus, in manchen Fällen auch ein Du, dessen Name uns unbekannt ist und bleibt, spricht in jeder jeweils gerade vorliegenden Schriftstelle zu uns. So ist, was wir zu vernehmen haben, auf alle Fälle den Bedingungen menschlichen Verstehens unterworfen.

[1] Es gibt eine Glaubensaussage über diesen „Anfang". Indem Gott die Menschen in der Gottesebenbildlichkeit zur Gemeinschaft mit sich bereitet hat, hat er sie auch zur personhaften Gemeinschaft untereinander befähigt. Was diese Glaubensaussage bezeugt, darf aber nicht als Geschichtsfaktum an den Anfang der Geschichte gestellt werden. Das „Verstehen in Gott" ist die Voraussetzung alles menschlichen Verstehens, nicht dessen Anfang.

Die Frage spitzt sich also dahingehend zu, wie im menschlichen Verstehen jenes Hören Ereignis wird.

Am Begriff des hermeneutischen Zirkels kann nun am besten deutlich gezeigt werden, vor welche besondere Schwierigkeit der Ausleger gestellt ist, dem die Methode historisch-kritischen Verstehens Gebot ist, im Vergleich mit dem Ausleger der vorkritischen Ära. Vor allem Schleiermacher hat es in fruchtbarer Auseinandersetzung mit Ast klar ausgesprochen, daß das Verstehen einer Äußerung streng genommen insofern unter eine unerfüllbare Bedingung gestellt sei, als jede Einzelaussage eines Dichters oder Denkers nur von seiner Gesamtauffassung her richtig verstanden werden könne, wo doch diese Gesamtauffassung nur den Einzelaussagen zu entnehmen sei. Die damit bezeichnete Schwierigkeit geht auf die Unvergleichbarkeit der beiden Größen, Einzelnes und Ganzes, zurück. Das Einzelne ist immer etwas Objektives, eine konkrete Aussage, ein konkreter Text, während das Ganze eine geistige Wesenheit ist, die nicht objektiv faßbar ist. Man wird dieses Ganzen nicht durch Summierung des aus dem Einzelnen zu Erhebenden ansichtig, sondern das Einzelne weist nur immer darauf hin. Die Theologie des Paulus beispielsweise, also das Ganze seiner Gedankenwelt, kann nie erhoben werden, auch wenn uns alles zur Verfügung stände, was er gesagt und geschrieben hat. Ja ein Mensch kann nicht einmal sein eigenes „Ganzes", also etwa seine eigene Theologie in Worten fixiert sich gegenständlich gegenüberstellen. Er denkt, theologisiert aus seinem ihm unmittelbar bewußten Ganzen heraus, aber das von ihm gesprochene Wort steht zu diesem Ganzen in genau demselben indirekten Verhältnis, wie der Römerbrief zur Theologie des Paulus. Nur ist der noch lebende Autor seiner eigenen Äußerung gegenüber dank der unmittelbaren Gegenwärtigkeit seines Ganzen der kongenialste Autor.

Geht es nun darum, die Schriftworte in ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit als Anruf Gottes zu vernehmen, so hat man es mit einem hermeneutischen Zirkel höherer Ordnung zu tun: Das menschliche Wort, die Einzelaussage ist nicht nur als Ausdruck der geistigen Gesamtauffassung des betreffenden Autors zu verstehen, sondern als Zeugnis des Willens Gottes. Die Offenbarung, welche das menschlich-geschichtlich bedingte Offenbarungszeugnis beurteilt, ist selbst nur mit diesem und durch dieses Zeugnis gegeben.

Die Frage nach dem Ganzen der Offenbarung hatte aber solange nicht diese Dringlichkeit, als der menschliche Zeuge mit seiner geschichtlich bedingten Eigenart für das Verstehen seiner Botschaft als Gotteswort gar nicht so wesentlich war, weil das geschichtlich Sin-

guläre ganz hinter dem alle Zeugen zusammenschließenden Wunder der Inspiration zurücktrat. Insofern war das Ganze objektiv verfügbar in der Summe der Schriften. Ohne die Ausnahmestellung, die dem Wort der biblischen Schriftsteller mit dem Inspirationsbegriff gegeben worden war, hätte das Ganze des Evangeliums begrifflich nicht so festgelegt werden können, wie das der Fall war, und dieses Ganze hätte wiederum nicht so zuverlässig und sicher der Schlüssel sein können, mit dem auch schwierige Stellen der Schrift aufgeschlossen wurden.

Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß die Formulierung zentraler Inhalte des evangelischen Bekenntnisses auf einem Verstehen der Schrift beruht, dessen hermeneutische Voraussetzungen scharf von denjenigen der historisch-kritischen Auslegung geschieden sind. Wenn die Schwierigkeiten, wie das geschichtskritische Schriftverständnis zum kirchlich-theologisch explizierten Bekenntnis in Beziehung gesetzt werden soll, stark empfunden werden, ist das durchaus in Ordnung.

3. Versuche, diese Not irgendwie gewaltsam zu überwinden, können nicht ernsthaft diskutiert werden. Gewaltsam wäre die Restauration der Situation aus der Zeit vor etwa zwei Menschenaltern. Es macht dabei nicht einmal viel aus, welche Gruppe die andere in Acht und Bann tut.

Wichtiger sind die Bedenken, die gegenüber ernsthaften Versuchen, zu hermeneutischen Klärungen zu kommen, nicht unterdrückt werden können. Es ist der Haltung zu gedenken, nach welcher Hülle und Kern des biblischen Offenbarungszeugnisses unterschieden werden. Diese Unterscheidung hatte als erster Ausdruck der Aufgeschlossenheit für den menschlichen Charakter der biblischen Schriften ihr geschichtliches und sachliches Recht. Man mag auch, um die vorhandenen großen Unterschiede zwischen verschiedenen biblischen Aussagen in kerygmatischer Hinsicht bildlich zu veranschaulichen, etwa vom irdenen gebrechlichen Gefäß im Unterschied zum Inhalt, der ewigen Wahrheit, sprechen. Aber als hermeneutisches Prinzip kommt diese Betrachtungsweise nicht in Frage. Ohne die aufhaltenden Kräfte theologischer Erziehung und exegetischer Tradition würde dieses Prinzip der subjektiven Willkür Tür und Tor öffnen.

Aber auch gegenüber der geübten Praxis, die historisch-kritisch betriebene Auslegung in eine kerygmatisch ausgerichtete Deutung ausmünden zu lassen, muß der Vorbehalt gemacht werden, daß die grundsätzliche Besinnung hinter der Praxis zurückgeblieben ist. Es herrscht – summarisch ausgedrückt – ein doppelter Eklektizismus,

insofern geeignete Ergebnisse der geschichtskritischen Auslegung mit geeigneten Sätzen des Kerygmas in Beziehung gesetzt werden[1].

Daß eine grundsätzliche Klärung noch nicht erzielt worden ist, zeigt sich eindrücklich daran, daß in bezug auf gewichtige Fragen ernstzunehmende Kontroversen geführt worden sind und noch geführt werden, ob bestimmte biblische Aussagen zum Zentrum des Kerygmas gehören oder nicht. Das gilt beispielsweise von den gegensätzlichen Urteilen über die Jungfrauengeburt, zu denen Karl Barth und Emil Brunner gekommen sind.

4. An dem eben genannten Beispiel von der Jungfrauengeburt kann nun am besten gezeigt werden, um welche Grundfrage es sich bei dem zur Frage stehenden Aspekt des hermeneutischen Problems handelt: Entscheidet das Urteil des Historikers über die theologische Beurteilung dieses Stückes des Kerygmas oder bestimmt die Zugehörigkeit zum Kerygma, wie über dessen Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit zu denken ist? Die zwei gegensätzlichen Möglichkeiten lassen sich dann so beschreiben:

Entweder: Die Jungfrauengeburt ist nicht geschichtliches Faktum, sie gehört darum auch nicht ins Kerygma. Es ist dann evtl. zu zeigen, auf welche Mißverständnisse oder Deformationen des Christusglaubens die historisierende Darstellung zurückzuführen ist.

Oder: Die Jungfrauengeburt gehört ins Zentrum des evangelischen Kerygmas. Deshalb ist sie geschehen, auch wenn es sich um eine „Geschichtlichkeit" durchaus eigener Art handeln sollte, für die ein kategorial anderes Verstehen in Anspruch genommen werden müßte, als für dasjenige gewöhnlicher geschichtlicher Tatsachen.

Will sich im einen Falle die Vernunft eigenmächtig behaupten? Ist die andere Haltung diejenige des Glaubens? Man mag das behaupten, aber zur Lösung des Problems wird damit nichts beigetragen. Richtiger ist es, abzuklären, wie sich das Glaubensverständnis eines Textes zum natürlichen vernunftgemäßen Verstehen verhält, und was es bedeutet, daß das Glaubensverständnis sich in Gemeinschaft, d. h. in der christlichen Gemeinde, vollzieht.

Vernunftgemäßes Verstehen nimmt einmal an, daß die biblischen Aussagen aus einem Prozeß hervorgegangen seien, der den natürli-

[1] In einer auf Einzelheiten eingehenden Diskussion konkreter Exegesen könnte dieser Satz begründet werden. Es wäre ebenfalls Sache solch ausgeführter Darlegung, woher es kommt, daß dieser Eklektizismus bei der Erklärung des ATs auf größere Schwierigkeiten stößt als bei derjenigen der ntlichen Schriften, so daß es den Anschein macht, als seien auf dem Gebiet der ntlichen Exegese historisch-kritisches und kerygmatisch-theologisches Auslegen schon weithin verbunden, wo doch die Kluft zwischen beiden in Wirklichkeit noch nicht überbrückt ist.

chen psychologischen und logischen Bedingungen entspricht, denen alles menschliche Denken unterworfen ist. Einen Text so verstehen heißt nicht, alles rational einsichtig machen zu wollen. Die Vorgänge, die dem Aussprechen eines Gedankens, einer Willensäußerung vorangehen, sind oft sehr kompliziert. Manches davon kann überzeugend auf bestimmte Ursachen zurückgeführt werden, anderes aber bleibt unauflösbar, ohne daß man deswegen von übernatürlichen Einflüssen sprechen würde. Ein Gedicht beispielsweise, das es zu erklären gilt, kann durch einen bestimmten Anlaß ausgelöst worden sein. Es mag Anspielungen enthalten, von denen bestimmt ermittelt werden kann, auf was sie zurückgehen. Aber daneben und im ganzen ist etwas rein verstandesmäßig nicht Faßbares vorhanden – das spezifisch Dichterische, Künstlerische –, das der rationalen Auflösung widerstrebt. Das schließt aber die Auffassung des Kunstwerkes als Menschenwerk nicht aus.

Wendet man das eben Gesagte auf die biblischen Autoren an, dann heißt das, daß auf natürliche Vorgänge zurückgeführt wird, was u. U. nach ihrem eigenen Zeugnis auf einem direkten, übernatürlichen Eingriff Gottes beruht. Zwei Beispiele mögen genügen. Der Ausleger, der damit rechnete, dass Is 41 ff. vom Propheten Jesajas, dem Zeitgenossen des Ahas, Hiskia, geschrieben worden sei, sah in der Nennung von Kyros ein besonders handgreifliches Zeichen unmittelbarer göttlicher Inspiration. Der Exeget jedoch, der auf Grund objektiver Textmerkmale und bestimmter theologischer Auffassungen damit rechnen muß, daß die Kapitel von einem unbekannten Propheten aus der Zeit des Exils verfaßt sein müssen, wird vor neue Fragen gestellt. Kann das Trostwort nicht das Ergebnis sorgfältig gedanklicher Beschäftigung mit den damaligen politischen Vorgängen sein? Damit wird aber die Weissagung auf den Gesalbten, Kyros, in einem gewissen Sinn, was ihre Entstehung betrifft, auf die Ebene menschlichen Geschehens gerückt. – In den autobiographischen Abschnitten des Buches Jeremia wird stellenweise der Zusammenhang gewisser Prophetenworte mit bestimmten Vorgängen und Geschehnissen durch den Text direkt nahegelegt. Der aufwühlende, erschütternde Monolog Jeremias aus der Nacht der Einkerkerung durch Pashur beispielsweise (20, 7 ff.) gibt durch seine Einordnung im Buch und durch einzelne Wendungen (vgl. V. 10) die Vorgänge deutlich zu erkennen, die zu seiner Entstehung mitgewirkt haben; darüber hinaus zeigt er deutlich das Moment der gedanklichen Reflexion (V. 9). Als einheitliches Ganzes ist der Monolog durch den Hinweis auf solche einzelne Momente natürlich nicht erklärt. Er bleibt rational unerklärbar und läßt sich doch nach

einer Seite hin erschöpfend als menschliches Erzeugnis auffassen, das auf der seelischen Verarbeitung äußerer Vorgänge und der damit zusammenhängenden Reflexion beruht.

Sofern Offenbarung zwar als innerweltlicher Vorgang aufgefaßt wird, der jedoch in einer solchen Weise auf einen direkten Eingriff Gottes zurückgeht, daß er, was seine Entstehung betrifft, in keiner Weise mit dem natürlichen Geschehen verflochten ist, wäre in den eben genannten Beispielen historisch-kritischer Erklärung der Offenbarungscharakter preisgegeben. Offenbarung ist aber nicht ein sonderliches Ereignis neben andern (profanen) Ereignissen, sondern die Sicht bestimmter innerweltlicher, durchaus profaner Ereignisse sub specie fidei. Die natürliche Entstehung eines Schriftstückes, beispielsweise des Römerbriefes, – ob man sie durchschaut oder nicht, ist dafür nicht ausschlaggebend – wird durch den Glaubenssatz, daß in diesem Briefe Paulus als Zeuge Jesu Christi spricht, nicht berührt. Nimmt man einmal an, was zwar nie der Fall sein kann, man gewönne einen vollkommenen Durchblick durch alle geistig-seelischen und geschichtlichen Bedingungen der Entstehung solch eines Briefes, dann wäre das genannte Glaubensurteil – Paulus spricht als Zeuge Jesu Christi – Ausdruck einer kategorial unvergleichlich andern Schau aller natürlichen Bedingungen und Vorgänge. Ein Bild möge das Gemeinte veranschaulichen. Man denke sich ein Wesen, dessen Bewußtsein und dessen Wahrnehmungsorgane auf die Dimensionen und den Bau der Elektronen, Atome und Moleküle eingestellt wäre. Einem solchen Wesen würde die Welt unserer Sinne radikal verschlossen sein. Es wüßte nichts von Farben, von Klängen, von Sonnenschein, von sanftem Windesrauschen oder vom rasenden Toben der Elemente. Dafür wären ihm Elektronen, Neutronen, Wellen, Schwingungen, Wirbel usw. unmittelbar vertraut. Würde nun solch ein Wesen von der ganz andern Zusammenschau der subatomaren und molekularen Vorgänge in den menschlichen Sinneswahrnehmungen etwas vernehmen, dann wäre das eine radikal andere Schau seiner Erfahrungswelt. In einem unvergleichlich tieferen Sinn gilt das von der Auffassung der biblischen Schriften als Offenbarungszeugnisse. Ihr Offenbarungscharakter ist nicht ein irgendwie greifbares äußerliches Merkmal, auch nicht hinsichtlich ihrer Entstehung.

Der Gegenstand dieses Glaubensverständnisses ist das von Gott ausgezeichnete (erwählte) Stück irdischer Geschichte, die als solche die aus der Schrift zu erhebende Heilsgeschichte, d. h. die Geschichte des in Christus beschlossenen und vollendeten Gnadenbundes, ist. Der Ort dieses Glaubensverständnisses ist die Gemeinschaft der Glaubenden. Das muß noch näher ausgeführt werden.

5. Nur wirklich Geschehenes kann Gegenstand der Glaubensdeutung, des Glaubensverständnisses sein. Das heißt, daß eine so ausgerichtete Auslegung die historisch-kritische Untersuchung der jeweils vorliegenden Stelle nicht nur duldet, sondern vielmehr als unerläßlich fordert. Je genauer wir Einsicht erlangen in den geschichtlichen Prozeß der Entstehung und in den geschichtlichen Sinn des eben zu erklärenden Schriftabschnittes, desto heller und deutlicher wird damit der bestimmte Ausschnitt gottgewirkter Geschichte – im weitesten Sinn verstanden –, der sub specie fidei uns zum Anspruch und zur Verheißung Gottes werden darf. Als anerkannter und unbestreitbarer Ertrag der kritischen Arbeit steht nun fest, daß die Geschichtlichkeit nicht nur einzelner Ereignisse, sondern auch ganzer Zeitabschnitte und ganzer Geschichtsaufrisse ernsthaft nicht mehr aufrechterhalten werden kann, ferner daß mit dem Einfluß von außerbiblischem religiösen Gedankengut gerechnet werden muß. Formelhaft ausgedrückt: Nicht alles Berichtete ist wirklich Geschichte und nicht alle für das richtige Verständnis unentbehrliche wirkliche Geschichte ist in der Bibel berichtet.

Der Begriff „wirkliche Geschichte" darf nun freilich nicht in falscher Weise verengt werden. Darunter dürfen nicht nur Ereignisse verstanden werden, die sich so abgespielt haben, wie sie berichtet werden. Zu ihr gehören auch Ereignisse innerseelischer Art, sofern sie ihren schriftlichen Niederschlag gefunden haben, der als solcher wirkt, also ein geschichtliches Faktum darstellt. Das gilt z. B. von der in der Genesis berichteten Vätergeschichte. Das dort Berichtete ist höchst wahrscheinlich nicht oder nur zum geringen Teil Geschichte, sondern theologische Reflexion im Gewand der Sage und Legende. In diesen Sagen und Legenden ist nun eine religiös-theologische Deutung des Weges Israels in einem Stadium der Geschichte enthalten, aus dem wir sonst kaum etwas wissen. Und diese religiös-theologische Deutung ist geschichtliches Ereignis im strengsten Sinne des Wortes, das also sub specie fidei offenbarungsgeschichtlich zu verstehen ist. Das geschichtliche Ereignis ist aber in diesem Fall – und darauf ist genau zu achten, weil die hermeneutischen Konsequenzen weittragend sind – nicht der berichtete sagenhafte Vorgang, z. B. Isaaks Opferung oder der Kampf Jakobs mit einem Gotteswesen usw., sondern die in einer bestimmten Erkenntnis wurzelnde Entscheidung, aus der heraus ein bestimmter sagenhafter Stoff aufgegriffen und in ganz bestimmter Weise in einem genau bestimmten Zusammenhang erzählt wird, um damit Zeugnis von Gottes Herrschaft, seinem heiligen Willen und seiner unbegreiflichen Gnade abzulegen. Es folgt dann

daraus, daß sich die Aufmerksamkeit darauf richtet, warum *überhaupt* das Berichtete und warum es gerade *so* erzählt worden ist, wie es in der Bibel steht.

Das Urteil über die Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit eines berichteten Vorganges ist demgemäß für die theologische Auslegung bedeutsam. Denn wenn es sich um ein geschichtliches Ereignis handelt, ist primär dieser Vorgang offenbarungsgeschichtlich zu deuten. Steckt aber das theologisch zu deutende Geschichtliche in der Art und Weise, wie eine Sage oder Legende erzählt wird, dann wird primär nicht das Berichtete, sondern dessen „Vorgeschichte", d. h. dessen Weg in den Kanon offenbarungsgeschichtlich bedeutsam. Es gilt dann in erster Linie literarkritische Erhebungen usw. auf ihre offenbarungsgeschichtliche Funktion zu deuten. Weder hat man sich mit einer willkürlichen religiös-ästhetischen Würdigung einer Sage darüber zu trösten, daß sie zuvor kritisch-historisch zersaust worden ist, noch fängt die eigentlich sinnvolle theologische Deutung erst nach der kritischen „Vorarbeit" an, die aber in keiner Beziehung zur theologischen Deutung steht.

Bedeutsam für das richtige Verstehen ist auch der Unterschied, ob der biblische Erzähler mit der Geschichtlichkeit gerechnet hat, oder ob er Sage und Legende als solche weitergeben wollte. Wenn nun schon ein Urteil über die Geschichtlichkeit des Berichteten in vielen Fällen nicht mit Gewißheit ausgesprochen werden kann, begibt man sich mit Urteilen über die Voraussetzungen beim biblischen Erzähler erst recht oft vollständig in den Bereich der reinen Vermutung. Die drohenden Zirkelbewegungen dürfen nicht außer acht gelassen werden. So wenig wie der Glaube dekretieren darf, was geschehen sein müsse, darf dogmatischer Kritizismus zum vornherein das Gegenteil verfügen[1].

Es ist noch kurz des andern Umstandes zu gedenken, daß nicht alle Geschichte, die offenbarungsgeschichtlich zu betrachten ist, im biblischen Schrifttum direkt greifbar ist, womit auf die religionsgeschichtliche Bedingtheit biblischer Aussagen hingewiesen ist. Jede wirkliche Abhängigkeit ist als Erscheinungsform eines geschichtlichen Zusammenhangs für das offenbarungsgeschichtliche Verstehen von Bedeu-

[1] Soweit der Aufsatz von Erwin Reisner „Hermeneutik und historische Vernunft" (ZThK 1952 S. 223 ff.) die Mahnung ausspricht, gegenüber dogmatisch voreingenommenem Kritizismus wachsam zu sein, kann ihm sehr wohl zugestimmt werden. Aus der Tatsache jedoch, daß das auf Grund von Tradition und Rekonstruktion zustande kommende Geschichtsbild grundsätzlich über gewisse Schranken nicht hinauskommt, eine Relativität des Geschichtserkennens ableiten, wie das etwa aus S. 225 unten) hervorgeht, ist unzulässig. Dahinter steckt auch eine petitio principii, freilich mit dem andern Vorzeichen als jene des dogmatisierenden Kritikers.

tung. Es gibt für den Glaubenden keine geschichtliche Wirklichkeit im Bereich der geschichtlichen Veranstaltungen zur offenbarenden Selbstkundgebung Gottes, die nicht in Gottes Willen gesetzt und deshalb nicht sorgfältig zu betrachten wäre. Darum darf sich der Glaube nicht über wahrgenommene geschichtliche Bedingungen hinwegsetzen. In dem Maße, als die außerbiblische Religionswelt in ursächlichem – positivem oder negativem – Zusammenhang mit biblischen Sachverhalten steht, rückt sie aus diesem Grunde auch in das Licht des Offenbarungsverständnisses. Die als Funktion des Glaubens in der christlichen Gemeinde geübte offenbarungsgeschichtliche Deutung fußt also nicht auf einem mechanistisch gehandhabtem Schriftprinzip, das etwa so lauten würde: Was in der Bibel steht, hat Beziehung zur Offenbarung, etwas anderes nicht.

Damit ist nun bereits die andere wichtige Frage berührt, welche auf den Vollzug des Erkennens in Gemeinschaft zielt. Wieso muß ausdrücklich nachgewiesen werden, daß in gewissen Fällen außerbiblische Tatbestände nicht nur erlaubter-, sondern sogar notwendigerweise in den Kreis der Betrachtung gerückt werden? Diese Frage ist ja nur die Entsprechung zur andern Frage: Wenn Glaubensverständnis das Verstehen eines irdischen Faktums sub specie fidei ist, wieso ist der Kreis, innerhalb dessen solches Verstehen betätigt wird, auf die biblischen Schriften einzuschränken? Es gibt auf diese Frage keine andere Antwort als diese, daß die biblischen Schriften als maßgebendes Offenbarungszeugnis durch die Kirche, d. h. die übergreifende Gemeinschaft des Glaubens gegeben sind, innerhalb deren das persönliche Glaubensverständnis Ereignis wird. Der Kanon ist der echt geschichtliche Ausdruck dieser Grundordnung des Glaubensverstehens. Echt geschichtlich, das meint, er hat kein objektives Merkmal der Göttlichkeit. Ein solches Merkmal könnte schließlich seine absolut zwingende Geschlossenheit sein. Er ist aber in Wahrheit durchaus nicht zwingend geschlossen. Die Grenzen des Kanons sind – geschichtlich und sachlich gesehen – fließend. Das ist nicht nur kein Unglück, sondern sogar vom Glauben her beurteilt eine sachliche Notwendigkeit. So wie in der Anerkennung des Kanons als der Summe der Schriften, in denen das maßgebende Offenbarungszeugnis vorliegt, der einzelne Glaubende sich dankbar und gehorsam unter die Bedingung des Glaubensverstehens als Verstehen in Gemeinschaft stellt, so unterordnet sich die Kirche, die umfassende Gemeinschaft, in der Anerkennung der Unmöglichkeit, den Kanon zwingend zu begrenzen, unter die alleinige Herrschaft Gottes. Die ernstgemeinte Diskussion über Antilegomena ist ein Gesundheitszeichen der Kirche, während

die unproblematische Geltung des Kanons zur Besorgnis Anlaß gäbe. Wichtig ist die hermeneutische Konsequenz, daß das Glaubensverstehen bestimmter Stellen oder Schriften auch Urteile über Recht oder Unrecht der Zugehörigkeit derselben zum Kanon enthalten kann, wobei diese Urteile nicht ein für allemal voraussagbar sind noch dauernd gültig sein müssen.

6. Es muß ein kritisches Prinzip für die Deutung der Schrift sub specie fidei aufgesucht werden, das dem eigentümlichen gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis von geschichtlich bedingter Schrift und der durch sie bezeugten unbedingten Offenbarung Rechnung trägt. Ein inhaltliches Kriterium – etwa in Anlehnung an die klassische Formulierung Luthers: was Christum treibet – ist ungenügend. Nicht etwa deshalb nur, weil bei dessen Anwendung subjektive Willkür droht, sondern vor allem deswegen, weil eine solche Fragestellung die Beziehung zwischen dem geschichtlichen Prozeß der Entstehung einer Aussage und dem, was durch diesen Prozeß bleibend bezeugt ist, außer acht läßt. Das kritische Prinzip muß den doppelten Dienst leisten, die historisch-kritisch zu erhebende Geschichte der jeweils auszulegenden Stelle von der bekenntnismäßig bezeugten Offenbarung her und zugleich diese von jener her zu beurteilen und zu wägen. Es muß aber auch dem Umstand Rechnung tragen, daß das Verstehen sub specie fidei ein subjektives Verstehen in der christlichen Gemeinde ist. Das meint praktisch, daß es sowohl der subjektiven selbstherrlichen Willkür des einzelnen Auslegers als auch dem eigenwilligen Machtanspruch der Gemeinde immer wieder in concreto Schranken setzt.

Es gibt einen Prozeß innerbiblischer Auseinandersetzung „neuer" mit „alter", d. h. schon vorhandener Offenbarung. An diesem Prozeß gemessen kann man drei Arten biblischer Texte unterscheiden:

a) Texte, in denen gegenüber dem damals geltenden Bestehenden ein Neues bezeugt wurde,

b) Texte, welche das Neue mit dem Mittel mehr oder weniger tief eindringender Interpretation oder weiter geführter Reflexion mit dem Bestehenden einigen oder zu einigen versuchen,

c) Texte, welche abseits von dem in den oben genannten Texten bezeugten Prozeß stehen. Hier handelt es sich um Zutaten, die als solche bereits ein Ausdruck der Erstarrung der Heiligen Schriften sind[1].

[1] Als zu dieser Gruppe gehörig mag man beispielsweise rein profane Sprüche betrachten, welche moralisierend in Nützlichkeitserwägungen stecken bleiben. Ferner Wucherungen am Gesetzeskorpus oder midraschartige Bestandteile in atlichen Geschichtswerken, schließlich auch novellistische Wundergeschichten, welche die Christusbotschaft eher verdunkeln als bezeugen und deshalb besser in eine außer-

Wichtig ist vor allem der Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Neuem und Altem entsprechend der Unterscheidung der beiden Gruppen a) und b). Solche Vorgänge lassen sich auf einem weiten Feld verschiedener sogenannter Buchreligionen beobachten. Rein geschichtlich betrachtet bietet der Prozeß innerhalb der Bibel also ein, freilich in mehrfacher Hinsicht ausgezeichnetes, Beispiel neben andern. Hier handelt es sich aber um die Frage, was es für das Glaubensverständnis der Schrift bedeutet, daß sie gesamthaft einen solchen geschichtlich verfolgbaren Prozeß der Auseinandersetzung bietet. Als theologisches formales Kriterium für die Deutung der verwickelten Vorgänge vom Glauben her ist der Begriff des Urzeugnisses in Erwägung zu ziehen, das von der religiös-theologischen Reflexion zu unterscheiden ist, als materiales Kriterium der Bundesgedanke.

Um Mißverständnisse von vornherein deutlich auszuschließen, sei betont, daß unter Urzeugnis nicht eine bestimmte Art biblischer Stellen zu verstehen ist, welche sich durch besondere religiöse Tiefe, Kraft und Klarheit auszeichnen. Es ist wirklich ein kritisches Prinzip gemeint, das es ermöglichen soll, konkret vorliegende Texte auf ihre Beziehungsnähe zum Zentrum der Offenbarung zu beurteilen.

Im Dienste des Urzeugnisses stehen, zunächst geschichtlich betrachtet, alle Aussagen einzelner Zeugen, die ein von Gott her bewirktes und bestimmtes Geschehen bzw. eine Entscheidung zur Voraussetzung haben. Der Zeuge ist sich bewußt, daß er mit seinem Wort Zeugnis von der Entscheidung ablegt, die zuerst über seine eigene Person gefallen ist. Sein Zeugnis ist Ausdruck des Glaubensgehorsams gegenüber dieser Entscheidung. Unwesentlich ist die Seelenhaltung, soweit sie religionspsychologisch erfaßt und beschrieben werden kann, das meint, es ist keineswegs eine bestimmte Seelenverfassung entweder für das Urzeugnis notwendig oder dafür ausgeschlossen. Der Brief Jeremias an die Exulanten in Babel (Jer 29) steht mit seiner nüchternen, ruhigen, vernünftigen Haltung im Dienste des Urzeugnisses, während dasselbe von dem Beschlusse des Apostelkonzils in Jerusalem (Ag 15), der in einer religiös gewiß recht gehobenen Stimmung zustande kam, zum mindesten was die Botschaft

---

biblische Legendensammlung als gerade ins NT passen würden. Auf der Grenze zwischen b) und c) mögen etwa Kohelet, das Estherbuch, die Spruchsammlung als Ganzes stehen. Insofern solche Texte „Fehlurteile" der jeweiligen Gemeinde oder Kirche bezeugen, welche sie kanonisierte, haben sie mindestens eine negativ abgrenzende Funktion in dem zu beobachtenden Prozeß. Es ist ferner keineswegs grundsätzlich zum vornherein auszuschließen, daß solche Texte nicht auf Grund neuer Erkenntnisse für die innere Offenbarungsgeschichte auch direkt bedeutsam werden können.

an die (hellenistischen) Gemeinden betrifft, nicht so gewiß gesagt werden kann.

Die religiös-theologische Reflexion hat als subjektive Voraussetzung den Offenbarungsglauben der jeweiligen Gemeinde. Von diesem Glauben her wird nicht nur zu Fragen des Lebens, sondern vor allem zu neu ergangenem Offenbarungsanspruch Stellung bezogen. Insofern jeder im Dienste des Urzeugnisses Stehende sich von seinen eigenen theologischen Voraussetzungen nicht lösen kann, trägt sein Zeugnis notwendigerweise auch den Charakter der Reflexion. Es kann „theologischer" sein als die sekundäre Reflexion eines theologisch in einfachen Vorstellungen denkenden Schreibers (man vgl. etwa Paulus mit dem Verf. des Judasbriefes!).

Das charakteristische Merkmal des Urzeugnisses ist die Freiheit gegenüber einem bestimmten Punkt des jeweils gültigen Gemeindeglaubens, wobei aber diese Freiheit nicht als Auflösung des Bundes zwischen Gott und Volk, sondern vielmehr als dessen wahre Erfüllung gefordert wird. In einer eigentümlichen Dialektik wird also im Urzeugnis der bestehende Offenbarungsglaube als Ausdruck des Bundes in Frage gestellt und bejaht zugleich. Er wird in Frage gestellt, sofern er zu einer verfügbaren Sache und Gewißheit geworden ist. Er wird bejaht, sofern das Neue nicht einfach aufhebender Gegensatz zum Alten, sondern dessen Radikalisierung ist. (Man denke etwa an den prophetischen Protest gegen den Opferdienst, oder an die Antithesen von Mt 5, an denen zugleich deutlich wird, wie der Bericht vom „Urzeugnis" bereits schon wieder durch die Gemeindeüberlieferung und den Gemeindeglauben bestimmt ist.)

Das charakteristische Merkmal der religiös-theologischen Reflexion ist, wie schon gesagt, die Einordnung eines „Urzeugnisses", nachdem es grundsätzlich anerkannt worden ist, in ein geltendes Theologumenon, und die Anwendung auf die unmittelbaren praktischen Bedürfnisse. Diese Einordnung vollzieht sich in einem erregenden Prozeß, welcher grundsätzlich durch zwei Voraussetzungen bestimmt ist, einen Offenbarungsglauben, demgemäß die gültige Willenskundgebung von Gott her feststeht, und durch den Glauben, daß Gott in der Offenbarung sich selber treu bleibt. Bestimmte Offenbarungswahrheiten stehen also fest; kurz zusammengefaßt etwa über die Bestimmung des Menschen, über die Erfüllung der göttlichen Zielsetzung durch Sünde und Not hindurch kraft des erlösenden und versöhnenden Handelns Gottes. Die offenbarenden Kundgebungen erstrecken sich von den Vätern (als Teilhaber am Gnadenbund) an bis zu den Aposteln des neuen Bundes, denen das abschließende (Hb 1,

1 ff.) Christuszeugnis anvertraut war. Die Einordnung eines „Neuen" in das jeweils Geltende geschieht, von den Versuchen entsprechender Interpretation abgesehen, vielfach unter Zuhilfenahme einer heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise. Verschiedenheiten in den Offenbarungsinhalten können so als notwendiger Ausdruck verschiedener heilgeschichtlicher Situationen erklärt werden. Vielfach macht sich eine Wechselwirkung geltend: Der Gemeindeglaube, hier im Sinne der Überzeugung vom heilsgeschichtlichen Verlauf, wirkt umgestaltend auf die neuen Offenbarungsfakta ein; umgekehrt prägt sich aber auch das Neue dem herrschenden Gemeindeglauben so ein, daß er dadurch bereichert, erweitert oder vertieft werden kann. (Beispiele aus dem AT: der verschiedene Aufriß der Offenbarungsgeschichte nach J, E oder P wirkt sich aus in dem, *was* und *wie* erzählt wird. Ähnliches gilt von den Wurzeln verschiedener Beurteilung des israelitischen Königtums, dann von der Geschichtsbetrachtung überhaupt etwa vom deuteronomistischen Standpunkt aus im Vergleich mit älteren Auffassungen. Als Beispiel aus dem NT sei auf die verschiedenen Anschauungen über die Mitteilung und die Wirkungsweise des heiligen Geistes hingewiesen.)

Zum Begriff des Urzeugnisses als eines formalen Kriteriums für die Beurteilung biblischer Aussagen auf ihre innere Nähe oder Ferne zum Zentrum der Offenbarung gehört als materiales Kriterium der Bundesgedanke, der im atlichen Schrifttum nicht nur durchgängig anzutreffen ist, sondern konstitutive Bedeutung hat und im NT in entsprechender Weise entscheidend im Zentrum steht. In der gebotenen Kürze sei Folgendes dazu gesagt:

a) Israel weiß sein besonderes Gottesverhältnis in der Befreiung des Zwölfstämmevolkes aus Ägypten und der im Zusammenhang damit erfolgten Bundesschließung am Sinai begründet. Der Bundesgedanke ist somit gewissermaßen kritische Instanz für die Fragen religionsgeschichtlich vergleichender Betrachtung einzelner Stellen und ganzer Überlieferungsschichten und -epochen (Hexateuchprobleme, Propheten).

b) Föderaltheologische Geschichtsschreibung und Geschichtsbetrachtung im AT ist nichts anderes als ein Ausdruck des Bemühens, die Geschichte des Volkes als Geschichte des Bundes zu erweisen. In dieser Geschichtsschreibung überlagern sich Geschichte und Geschichtsdeutung gegenseitig. Die im vorangehenden Abschnitt erwähnte Frage nach der Geschichtlichkeit berichteter Vorgänge ist deshalb immer wieder in strengem Zusammenhang mit dem Bundesgedanken zu behandeln. Entsprechendes gilt auch für die literarkriti-

schen Probleme. Der Bundesgedanke ist somit der historisch-kritischen Auslegung (im umfassendsten Sinne verstanden) sachlich zugeordnet.

c) Die tiefste Wurzel des Bundesgedankens ist das Bewußtsein der Erwählung. Die historisierende Darstellung in der Form von Vorgängen, die sich, mindestens zum Teil, geschichtlich nicht abgespielt haben, will grundsätzlich nichts anders, als es in anderem Zusammenhang die historisierende Betrachtung der Erschaffung des Menschen verfolgt. Man ist versucht, zugespitzt so zu formulieren: So wie Gn 1 und 2 die *natur*geschichtlich nicht nachweisbare Auszeichnung des Menschen als des zur Gemeinschaft mit Gott bereiteten Geschöpfes bezeugen wollen, so verkündet der Bundesgedanke die *welt-* und *religionsgeschichtlich* nicht nachweisbare Erwählung Israels zum Volke Gottes. Damit ist aber implizit schon die einzigartige Beziehung zwischen AT und NT gesetzt: es handelt sich im Bund mit dem alten Gottesvolk nicht um eine Analogie zu dem im NT bezeugten Bund, sondern um die offenbarungsgeschichtlich entsprechende Form desselben Geheimnisses.

Nach allem bisher Erwähnten sollte es deutlich sein, daß der Begriff des Urzeugnisses als rein kritisches Prinzip verstanden sein will. Auch das echte, im Dienste des Urzeugnisses stehende Zeugnis wird immer nur in einem irgendwie gearteten und gestalteten Netz religiös-theologischer Reflexion Ereignis. Es gibt kein „reines" Urzeugnis in dem Sinne, daß es als ein irdisch Gegebenes, das meint als bestimmter biblischer Text, also als das Ursprüngliche – das Göttliche – dem Abgeleiteten, Menschlichen, gegenübergestellt werden könnte. Inbegriff des Urzeugnisses ist das Kerygma vom fleischgewordenen Christus, der gelitten hat, gestorben und auferstanden ist, aber dieses Kerygma läßt sich selbst nur glaubenskritisch aus dem Zeugnis des NTs erheben. Wenn gesagt wurde, daß der Brief Jeremias an die Exulanten in Babel das Merkmal des Urzeugnisses habe, während dasselbe dem Aposteldekret abgesprochen wurde, dann handelt es sich dabei um ein subjektives Urteil, das nicht durch ein objektives Merkmal *zwingend* begründet werden kann. Auf der Ebene menschlicher Wahrnehmung und Beobachtung ist der Unterschied zwischen den beiden genannten Kundgebungen ein relativer.

Was nun die Anwendung dieses kritischen Prinzipes betrifft, ist eine doppelte Bemerkung zu machen.

Das Zeugnis, das im Dienste des Urzeugnisses steht, hat als dessen Merkmal das Leiden in dem ganz spezifischen Sinne des Christusleidens, welches den bösen Widerspruch gegen die Gabe und den An-

spruch Gottes leidend überwindet. M. a. W. der in den zu verstehenden Stellen oder Abschnitten jeweils vorliegende Prozeß der Auseinandersetzung zwischen dem Bezeugen eines Neuen und der Gemeinde wird im Lichte des Christusleidens glaubenskritisch beurteilt.

Damit ist das Zweite schon stillschweigend gesetzt. Der Schwerpunkt wird demgemäß auf das Verstehen der in einem Text geschilderten oder angedeuteten Vorgänge verlegt, weniger darauf, die Inhalte in abschließender Formulierung festzuhalten. Anders ausgedrückt: es wird versucht, das zu erheben, was sich an Spuren oder kräftigen Bezeugungen der wirklichen Bundesgeschichte im Text verbirgt. Es geht also weniger darum, das aufzusuchen, was ein Text als Explikation des (heute gültigen) kirchlichen Bekenntnisses aussagt, sondern zu erschließen, was an offenbarungsgeschichtlichem Geschehen in ihm verhüllt ist. Denn eine neue Explikation des Bekenntnisses, welche nicht am Ertrag historisch-kritisch gewonnener Erkenntnis vorbeiführt, setzt voraus, daß zunächst einmal die wirkliche Offenbarungsgeschichte, soweit das überhaupt möglich ist, erschlossen wird. Die Beziehung zwischen der historisch-kritischen und der kirchlich-theologischen Arbeit wird aber sachgemäß am besten an der Stelle hergestellt, wo beide sich zwingend berühren. Es handelt sich um das Christusleiden als Erfüllung des Bundes, das geschichtliche Faktum, das für den christlichen Glauben zugleich *die* Offenbarung ist[1].

7. Fassen wir das Wesentliche zusammen: Die Schrift als lebendigen Anruf Gottes verstehen ist immer nur in einer stets doppelt zu vollziehenden Bewegung möglich, die darin besteht, einerseits den geschichtlich bedingten Text auf das hin abzuhören, was er über das mit ihm unbedingt Bezeugte sagt, andrerseits den Text vom Bezeugten her zu verstehen suchen. Dieses Bezeugte ist aber heute – das „heute" streng im Sinne der theologiegeschichtlich gegebenen Situation verstanden – neu aufzusuchen. Es wird sich nicht einfach mit der überlieferten kirchlichen Interpretation des Christusbekenntnisses decken. Es gilt, zunächst vorbereitende Arbeit zu leisten. Unter Zuhilfenahme des Christusleidens als föderaltheologisch kritisch gehandhabten Prinzips müssen die biblischen Schriften auf die mit ihr im Ganzen und im Einzelnen bezeugte Offenbarungsgeschichte hin erforscht werden. Praktisch meint das nichts anderes, als daß eine theo-

[1] Weitere Ausführungen darüber, was ich unter dem Erheben der wirklichen Offenbarungsgeschichte verstehe, sind am Beispiel der Perikope von Isaaks Opferung in meiner Auslegungsgeschichte von Gn 22 geboten (vgl. D. Lerch, Isaaks Opferung christlich gedeutet, Tübingen 1950 S. 257 ff. und S. 276; sachlich in diesen Zusammenhang gehören auch die dort gemachten kritischen Bemerkungen über die reformatorische Auslegung vgl. ebd. S. 200 ff.).

logische Sinndeutung des Ertrages historisch-kritischer Forschung erarbeitet wird. Oder anders ausgedrückt: wir versuchen den lebendigen Willen Gottes wahrzunehmen, indem wir der Geschichte nachspüren, die hinter dem Wort steht.

An diese vorbereitende Arbeit, die geraume Zeit in Anspruch nehmen mag, kann sich einst eine neue Erhebung der Inhalte, eine neue Explikation des Christusbekenntnisses schließen. Wenn somit in hermeneutischer Hinsicht das Ziel des Verstehens bewußt begrenzt wird, so heißt das durchaus nicht, der vorbereitende Dienst sei gering zu schätzen. Der ganze Prozeß der Auseinandersetzungen, von dem die biblischen Schriften Zeugnis ablegen, wird bei dieser Betrachtungsweise ernstgenommen, weil Gott ihn so gewollt hat, um sich uns kundzutun. Hätte Gott – grob gesagt – uns eine Zusammenfassung seines Willens in eindeutiger Form schenken wollen, dann hätten wir die Bibel nicht als Ergebnis eines Prozesses, der in seiner Differenziertheit und Verwickeltheit nie ganz ergründet werden kann. Diesen Prozeß gründlich erforschen heißt, den Wegen, auf denen uns das ewige Wort geschenkt wird, in Ehrfurcht und Dankbarkeit nachgehen[1].

Lagardes Kritik an Kirche und Theologie[2]

Von Heinrich Karpp

Paul de Lagardes Kritik an Kirche und Theologie seiner Zeit ist lange über seinen Tod hinaus beachtet worden. Das verdankt sie nicht der völligen Neuheit ihres Inhaltes oder einer besonders wirksamen Darstellung. Mehr als die Kraft glücklicher Formulierungen haben die Selbständigkeit des Urteils, die Überfülle des Wissens und

[1] Erst als diese Ausführungen schon niedergelegt waren, kamen mir mehrere Aufsätze zu Gesicht, die zu den hier behandelten Fragen Stellung nehmen. In erster Linie denke ich an das dem hermeneutischen Problem gewidmete Heft „Evangelische Theologie" 1952, Juli/August (H. 1/2) mit folgenden Beiträgen: Martin Noth: Die Vergegenwärtigung des Alten Testamentes in der Verkündigung; Gerhard von Rad: Typologische Auslegung des Alten Testaments, und Walther Zimmerli: Verheißung und Erfüllung. Ferner ist hinzuweisen auf: Hermann Diem, Grundfragen der biblischen Hermeneutik (Theol. Existenz heute, Neue Folge, Heft 24) und vom selben Verf., Das Problem des Schriftkanons (Theol. Studien, Eine Schriftenreihe herausgegeben von Karl Barth, Heft 32). Noch nicht zur Verfügung stand mir die Arbeit von Fr. Baumgärtel, Verheißung (Bertelsmann 1952).

[2] Probevorlesung, gehalten am 18. Januar 1950 vor der theologischen Fakultät der Universität Bonn.

der lautere, eigenwüchsige Charakter des Mannes, der dahinter steht, andere Menschen immer wieder angezogen. Daß Lagarde seine Kritik an Kirche und Theologie im Zusammenhang seiner Gedanken über Nation, Staat und Politik vorbrachte, hat ihre Verbreitung in Zeiten politischer Krisen und grundsätzlicher Besinnung auf Ziele und Möglichkeiten geistiger Erneuerung sehr begünstigt. Aber auch ohne diese Beziehung zur Politik – die man aus inneren Gründen durchaus nicht übersehen darf – hat diese Kritik noch ihre Bedeutung, da sie um theologische Probleme kreist, die auch die unsren sind. Diese, nicht aber alle Einzelheiten der Lagardeschen Kritik will die folgende Darstellung ins Licht rücken[1].

I

Lagarde hat seine kritischen Ausführungen zwar bei bestimmtem Anlasse, z. B. zu Beginn des Kulturkampfes, niedergeschrieben, doch sind sie aus seinem gesamten Schaffen herausgewachsen. Um sie recht zu verstehen, blicken wir deshalb zunächst auf seine Arbeit im allgemeinen. Man kann sie sich in drei Kreise geordnet denken: den Kreis der philologischen Arbeit im Dienste der Theologie, den seiner Theologie selber und den dritten Kreis mit ihrer Anwendung auf das Leben seiner Zeit.

Eine hohe sprachliche Begabung führte ihn in den ersten Kreis, der seine fachwissenschaftlichen Arbeiten aus der semitischen und arischen Sprachwissenschaft umfaßt. Aber diese umfangreichen und bedeutenden Arbeiten, die er sein ganzes Leben hindurch pflegte, waren ihm nicht Selbstzweck. Noch im Alter sagte er von sich: „Etwas anderes bin ich nicht als Theologe, und mein Interesse für alle Dinge hat seinen Mittelpunkt in meiner Theologie" (II 26). Die philologisch-historische Arbeit sollte durch ihre Methode und ihre Ergebnisse der Theologie als Grundlage dienen. In dieser Zielsetzung

[1] Zitiert ist im Text mit Band und Seite nach der Ausgabe „Paul de Lagarde. Schriften für das deutsche Volk, Bd. I. Deutsche Schriften, herausgeg. von K. A. Fischer; Bd. II. Ausgewählte Schriften. Als Ergänzung zu Lagardes Deutschen Schriften zusammengestellt von Paul Fischer". München 1924. Weitere Belege ergeben sich leicht aus den Registern. – Literatur: Paul de Lagarde. Erinnerungen aus seinem Leben, zusammengestellt von Anna de Lagarde. Zweite Auflage. Leipzig 1918. – Schemann, L., Paul de Lagarde. Zweite Auflage. Leipzig und Hartenstein 1920. – Rahlfs, A., Paul de Lagardes wissenschaftliches Lebenswerk im Rahmen einer Geschichte seines Lebens dargestellt. Berlin 1928. – Hartmann, W., Paul de Lagarde, ein Prophet deutschen Christentums. Halle 1933. – Ders., Paul de Lagardes religiöse Entwicklung. Theol. Bl. 20, 1941, 334–341. – Rolffs, E., Kierkegaard und de Lagarde, zwei religiöse Kritiker der Volkskirche. Zeitschr. f. syst. Theol. 18, 1941, 384–403.

liegt bereits ein gutes Teil Kritik an der Kirche und Theologie seiner Zeit. Schon als achtzehnjähriger Berliner Student, im Winter 1845/46 (II 13), erkannte er die Aufgabe, mit Hilfe der alten Übersetzungen einen zuverlässigeren Text des Alten Testamentes zu gewinnen. Nur auf Umwegen näherte er sich diesem Ziel. Inzwischen wollte er auf Tischendorfs Rat zunächst die entsprechende Arbeit für das Neue Testament tun. Äußere Umstände führten ihn aber auf andere handschriftliche Funde, vor allem syrische, die fast alle theologischer Art waren; darunter befanden sich so wichtige Texte wie die syrische Didaskalie und die Pseudo-Clementinen. Erst nachdem er in mühseliger Arbeit neben seinem Schulamt her zahlreiche Texte verschiedenen Inhaltes veröffentlicht hatte, wandte er sich wieder dem Alten Testament zu und machte sich die Herausgabe der Septuaginta zur Aufgabe, die er dann als Göttinger Orientalist bis an sein Lebensende verfolgte, ohne sie abschließen zu können. Zu seinem hundertsten Geburtstage 1927 hat sein Schüler Alfred Rahlfs die bahnbrechenden methodischen Grundsätze Lagardes sowie seine zahlreichen Vorarbeiten und Arbeitsproben eingehend gewürdigt.

Ebenso wie die Auswahl der bearbeiteten Texte zeigt auch Lagardes Auffassung vom Leben der Sprache, daß er im Grunde auf die Theologie hinaus will. Er studierte die Sprachen nicht um ihrer selbst willen, sondern verstand jede Sprache „als Ausdruck einer Psyche" und die Verschiedenheit der Sprachen als ein geschichtliches Werden. Dieses Werden ist ihm aber nichts anderes als „Erziehung durch Gott", die wie jedem einzelnen Menschen so auch jedem Volke und seiner Psyche zuteil wird (II 166; I 74). Das Bewußtsein solcher plan- und zielmäßigen Erziehung nennt er Religion (I 273).

Das hohe Ziel, dem die Erschließung der geschichtlichen Urkunden und die Beobachtung des seelischen Gehaltes in ihrer sprachlichen Gestalt dienen, bezeichnet Lagarde mit Vorliebe als die Geschichte des Reiches Gottes (z. B. II 166). Deren Erkenntnis und Darstellung bildet den zweiten Kreis und die eigentliche Mitte seines Schaffens. Hier fand seine Seele ihre Heimat, sein Geist die Fülle der Aufgaben, mochten sie im einzelnen philologisch, geschichtlich, erzieherisch oder auch kritischer Art sein, – alle halfen sie ihm, entweder jene Geschichte zu erkennen oder aus ihrer Erkenntnis Folgerungen zu ziehen.

Zunächst faßte er diese höchste Aufgabe so, daß es gelte, die ursprüngliche Botschaft Jesu und das Wirken der Apostel zu erforschen; später aber bezog er alle religiösen Urkunden überhaupt ein und verlangte statt der Theologie im alten Sinne, die eine christliche war, eine wissenschaftliche Theologie oder „komparative Religionswissen-

schaft" (I 179). Er bestimmte nunmehr die Theologie als „das Wissen um die Geschichte des nicht bloß in Judäa, sondern seit der Urzeit allerorten wachsenden Reiches Gottes" und rechnete sie als unerläßlichen Bestandteil in die Wissenschaft des Geistes. Man muß die Grenzenlosigkeit dieses Programms bemerken, ohne zu übersehen, daß LAGARDE doch zunächst an die Geschichte der christlichen Religion denkt. Er ist überzeugt, das Reich Gottes wachse in dem, der seine Geschichte lernt. „Meint man wirklich", so fragt er, „man werde . . . durch das Studium der Entwicklung Israels, der Mystik, des Kultus wie der Liturgien der christlichen Kirche die Offenbarung nicht lieben lernen? Meint man, wenn man die Offenbarung aus persönlichem Umgange lieben gelernt hat, man werde mit dieser Liebe nicht andere anstecken?" (I 412)

LAGARDE hat selbst daran gedacht, nach Vorlage der Urkunden auch die Geschichte des Reiches Gottes selber darzustellen, wenigstens in Ausschnitten. Aber er kam auch hier über Pläne nicht hinaus. Die handschriftlichen Funde, die er 1852 und 1853 in London und Paris machte, erweckten in ihm die Lust, die Geschichte des römischen Kaiserreiches bis auf Konstantin zu schreiben. Was hätte es bedeutet, wenn damals neben J. BURCKHARDTS Buch „Die Zeit Konstantins des Großen" (1853) und TH. MOMMSENS „Römischer Geschichte" (seit 1855) auch LAGARDES Werk erschienen wäre! Er wollte darin die Kaiser- und Kirchengeschichte als ein einheitliches Gewebe und dabei den Kampf der drei Religionen bis in die Einzelheiten hinein schildern und „den Ursachen des Verfalls einer jeden nachspüren"[1]. Seine Kenntnis der orientalischen Quellen und sein tiefer religiöser Sinn ließen ein Werk erwarten, das weder BURCKHARDT noch MOMMSEN schreiben konnte. Es ist bezeichnend für LAGARDE, daß er es plante, um sich und andere „über das Ende dieser bangen gegenwärtigen Zeit . . . zu belehren"[1]. Er erforschte also schon damals die Vergangenheit, um die Gegenwart zu verstehen und auch um der Zukunft zu dienen. Überhaupt besaß er schon damals sein Geschichtsbild im Umriß: die Überzeugung, daß mit der decischen Verfolgung das echte alte Christentum zu Ende ging, daß die Reformation des 16. Jahrhundert „schäbig" war, und anderes mehr[2], und nicht weniger entwickelt sind in dem Fünfundzwanzigjährigen das Selbstbewußtsein und der Geist der Kritik. Im ganzen haben sich seine Anschauungen über Wesen und Verlauf der Geschichte des Reiches Gottes seit jenem Londoner Aufenthalt kaum verändert. WIL-

[1] Erinnerungen 25 und 40.
[2] Erinnerungen 25. [3] Erinnerungen 24 f.

HELM HARTMANN ist zwar in einem Aufsatz zu LAGARDES 50. Todestage dessen religiöser Entwicklung nachgegangen, aber es ist lediglich zu beobachten, daß LAGARDE nur in den siebenziger Jahren die Worte „christlich" und „Christentum" abwertend gebraucht hat, um damit eine Verunreinigung des echten Evangeliums auszusprechen.

Dieses ziemlich geschlossene und beständige Gesamtbild hatte er allerdings erst in schmerzlicher Einsicht und Selbstkritik erworben, und an dieser Stelle muß man in der Tat von Entwicklung bei ihm reden. Die entscheidende, jähe Wendung erfolgte gegen Ende des Jahres 1849. Zunächst erhielt er damals durch ein zweijähriges Stipendium die Möglichkeit, sich in Halle zu habilitieren; das bedeutete die äußere Lösung von den Spannungen im Vaterhause. Einen Monat später löste er sich auch von den dorther überkommenen politischen und religiösen Anschauungen. Als nämlich ein Führer der Liberalen zu Unrecht gefangengehalten und dann ohne Genugtuung freigelassen wurde, da erkannte er bei seinen damaligen Gesinnungsfreunden den sündigen Willen und war nach seinen eigenen Worten „in wenigen Tagen . . . mit Leidenschaft ein anderer Mensch"[1]. Er wurde nicht liberal, aber als Konservativer selbständig denkend; er nannte das gern „radikal-konservativ" (I 21). Mit der politischen Haltung des Vaters gab er auch dessen orthodoxes und pietistisches Luthertum preis; damals kam er auch mit seinem Lehrer HENGSTENBERG auseinander (II 51). Sich vom Herkommen zu lösen wurde ihm nicht leicht. Wenn er im August 1850 schreibt, seine einzige Zuflucht sei eine „heidenchristliche Religion"[2], so wird damit gemeint sein, daß er von nun an die Entwicklung vom Alten zum Neuen Testament nicht mehr geradlinig sah und wohl auch schon Paulus als Theologen von sich wies. Er hatte damals eine „Odyssee durch die Kirchlein" durchgemacht (I 18), auf der er die Union verschiedener Färbung ebenso hinter sich gelassen hatte wie die Altlutheraner, Katholiken und Irvingianer.

Was LAGARDE so in schmerzlicher Erfahrung und leidenschaftlichem geistigen Ringen sich erwarb, das wurde Voraussetzung und Antrieb für sein Wirken im dritten Kreise, das Wirken auf die weite Öffentlichkeit seines ganzen Volkes. Ohne die Ergebnisse seines Forschens darzustellen, hatte er sie doch so weit durchdacht, daß er sie auf den Streit des Tages rasch anwenden konnte. Alle Arbeiten, in denen er das tat, sind ein Stück Zeitkritik. Einige entstanden schon in den fünfziger Jahren, aber veröffentlicht wurden sie erst während des Kulturkampfes. Unter allen sind für unser Thema besonders

[1] Erinnerungen 11. [2] RAHLFS 32.

wichtig die Abhandlungen „Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion" und „Die Religion der Zukunft". Eine erste, noch kurze Sammlung solcher kritischen Aufsätze erschien 1874 unter dem Titel „Politische Aufsätze"; ihnen folgten 1878 und 1881 die zwei Bände „Deutsche Schriften", die ihren Verfasser allgemein bekannt gemacht haben.

II

Lagardes Kritik sollte stets positiv sein; er wollte niederreißen, um neu bauen zu können (II 57); auszubessern hätte ihm nicht genügt. Es ist daher in der Ordnung, sich zunächst die *positive* Seite seiner Kritik vor Augen zu halten, also den Plan des Baues, der ihm vorschwebte.

Die Eigenart seiner Grundanschauung, das heißt seines *Religionsbegriffes,* wird deutlich, wenn man die äußere Gestalt beachtet, in der er seine Kritik an Kirche und Theologie darbietet. Er brach ja mit den religiösen Anschauungen seiner Jugend, als seine politischen Überzeugungen erschüttert wurden, und er nannte die Arbeiten des dritten Kreises selbst „theologisch-politische Traktate" (I 7). In der Spätzeit wie in der Frühzeit ist also die Religion und Theologie bei ihm mit dem politischen Denken aufs engste verbunden. Diese Beobachtung ist nicht nebensächlich. Denn sie treibt zu der Frage, ob Lagarde etwa Kirche und Theologie nur unter politischem Gesichtspunkt gesehen hat; ob er sie lediglich als Betätigungen des menschlichen Geistes, somit als Bestandteile des kulturellen und nationalen Lebens betrachtete. Dann kämen sie ja mit Fug und Recht durchweg in politischen Schriften zur Sprache. In der Tat gehören für Lagarde Religion und Nation unmittelbar zusammen, jedoch in einer erst näher zu bestimmenden Weise. Es wäre falsch, ihn kurzschlüssig als einen Vorläufer nationalsozialistischer und deutschchristlicher Ideen abzutun. Diesen steht er zwar im nationalen Pathos nahe, widerspricht ihnen aber an vielen wesentlichen Stellen, z. B. in der Rassenfrage, dem Patriotismus, dem Gottesgedanken und dem Staatsbegriff.

Nach seiner Auffassung soll sich der Staat zwar um Kirche und Theologie kümmern, aber nur mittelbar. Er bahnt ihnen den Weg, indem er wissenschaftliche Theologie lehren läßt und durch Erneuerung des Bildungswesens allgemein die Idealität fördert (I 86). Aber am Kulturkampf beklagt Lagarde gerade das als Unglück, daß „wir" die noch bestehenden, aber überlebten Religionsgesetze „nicht vom Standpunkte einer neuen Religion, sondern von dem der Kultur

und meistenteils sogar nur von dem der Zivilisation aus kritisieren . . . daß wir also den Teufel durch Beelzebub auszutreiben versucht sind". Es müßte statt dessen von einer „objektiven, nicht herbeigewünschten, sondern uns haltenden und bindenden, unsern Willen unter Umständen brechenden, jedenfalls ihm Richtung gebenden, nicht nach dem Zeitgeiste sich modelnden, sondern den Zeitgeist neu gebärenden Macht" geschehen (I 89). Darnach ist es nicht zu bezweifeln, daß er auch im politischen Zusammenhange seine theologische Kritik und auch Religion und Theologie selber nicht als Funktionen des Staates, wohl aber als Dienst an Staat und Nation in eigener religiöser Mächtigkeit ansieht. Er treibt also seine Kritik durchaus als Theologe. Aus diesem Ansatz werden sich praktische Folgerungen ergeben. Daß er trotz dieses Ansatzes die Form der bewußt politischen Broschüre für seine Kritik wählt, hat seinen besonderen Grund. Er liegt in seinem Religionsbegriff.

Für Lagarde ist nämlich Religion gleich Ethos oder – wenn er den Kultus daneben nennt – vorwiegend Ethos. Gott hat dem Menschen die „wiedergeborene, ethisch gewordene Existenz" zur Aufgabe gemacht; in diesem ethischen, nicht in einem physischen Sinne soll jeder Mensch „er selbst" werden. Hier tritt der Individualitätsgedanke hervor, den Lagarde in der Nachfolge des deutschen Idealismus entwickelt und auf dessen Verwirklichung er drängt. Diese religiöse Schätzung der Individualität hat wohl auch bewirkt, daß er von Ethos, nicht von Ethik spricht; denn Ethos ist ja nicht ein allgemeines Wissen vom Guten, sondern die durch das Gute bestimmte Haltung der Einzelwesen. Als solche gelten Lagarde auch die Völker, besser gesagt, die Nationen. Alles, was er über Religion, Kirche, Kultur, Staat und Erziehung sagt, ist von diesem Gedanken der ethischen Individualität her zu verstehen. Aus ihm ergibt sich auch die Forderung, jede Nation müsse zu ihrer eigenen nationalen Religion kommen.

Verleugnet Lagarde damit nicht den Wahrheitsanspruch der Religion? Darauf ist vorläufig zu antworten, daß nach seiner Überzeugung „Religion nicht Wahrheit geben will", sondern „den Weg zu Gott . . . zeigen zu können beansprucht" (I 152). National abgewandelt wird daher keine Wahrheit, sondern deren Aneignung und Anwendung im Ethos. Weil Deutsche andere Tugenden und andere Fehler haben als andere Völker, werden sie beim Versuch, im Aufblick zu Gott das Gute zu tun, besondere Tugenden entwickeln und besondere Laster bekämpfen und dabei immer klarer die eigentümlichen Tugenden und Untugenden ihrer Nation erkennen, zugleich auch die Mittel, die gerade sie im Ringen um das Gute anzuwenden hat. „Das

Evangelium, welches bei seinem ersten Auftreten ganz allgemein menschlich erscheint, wird so allmählich und durch die Arbeit der deutschen Nation selbst, so zu sagen zu einer deutschen Ausgabe kommen, die kein Buch ist . . ." (I 88 f.). Mit dem Ethos möchte LAGARDE das ganze Staatsleben durchdringen und über die bloß politische, diplomatische, rechtliche und wirtschaftliche Betrachtungsweise zu einer ethischen vorstoßen. Wenn das Bismarcksche Reich das große Versäumnis, ein Ethos zu schaffen, nicht nachholt, erwartet er den Untergang von Staat und Nation. Diese beängstigende Überzeugung, die seine Deutschen Schriften ganz durchzieht, ist der Quell seiner Zeitkritik. Ihre Form entspricht seinem Religionsbegriff: Weil das Ethos sowohl die Religion wie das Leben der Nation bestimmen soll, sind theologisch-politische Traktate die geeignete Form seiner Kritik.

Aus der Ethisierung der Religion folgt weiter, daß diese anthropologisch gefaßt wird. Nach LAGARDE ist die Zeit vorüber, in der man Gott und den Menschen getrennt sah, so daß der Mensch „neben Gott stehend, als fremder Mittel bedürftig" gedacht wird, „um Gott zu nahen". In Zukunft gebe es keine andere Weise mehr, Gott zu sehen, als die, ihn in seinen Kindern zu suchen (I 419) und zu lieben, und zwar in den Wiedergeborenen (I 89). Nicht um allgemeine Menschenliebe oder Humanität handelt es sich also bei dieser Beziehung der Religion auf den Menschen, sondern um den Dienst, anderen zum ethischen Leben zu verhelfen. „Denn der Mensch an sich hat gar keinen Wert, er hat nur Wert als Kind Gottes" (I 420). Nachdem die Natur entgöttert ist, besondere Offenbarungen aufgehört haben, auch die äußere Schönheit durch den häßlichen Sokrates um ihre frühere Geltung gekommen ist und „seit das Evangelium das harte Wort Sünde in die Welt warf", ist der Wiedergeborene „der allereinzigste Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes" (I 183). Diese anthropologische Religionsauffassung ist aber nicht anthropozentrisch. Es ist LAGARDE ernst mit der Macht der Religion und der Macht Gottes. „Nicht das Selbstseinwollen der Monaden ordnet diese Welt, die angeborene Gebundenheit der Monaden . . . ordnet sie" (I 419).

In ähnlicher Weise versichert LAGARDE, die nationale Religion gehe gegen den Zeitgeist an (I 113; vgl. 89). Aber kann das eine nationale Ausprägung der Religion, oder nimmt sie durch ihre Beschränkung dem eignen Wahrheitsanspruch die Kraft? Als einstweilige Antwort hörten wir, daß Religion nicht Wahrheit geben will. Was der Satz meint, ergibt sich aus den vorausgehenden und den nachfolgenden

Worten: „Ausnahmelos jede lebendige Religion ist ausschließend" und:„ Es ist ein Krankheitszustand, die Religion als Offenbarung von Glaubens- oder Lehrsätzen, von Dogmen anzusehen" (I 152). Nicht der Begriff der Offenbarung überhaupt wird verworfen, sondern seine Beziehung auf Dogmen; andererseits wird jeder lebendigen Religion und religiösen Gemeinschaft der Glaube zugesprochen, „im ausschließlichen Besitze der Wahrheit und zwar der ganzen Wahrheit zu sein" (I 81). Was Lagarde verwirft, ist also nicht der Wahrheitsbegriff in der Religion schlechthin, sondern die fertige Wahrheit und vollends ein System wahrer Sätze, denen er kein Leben mehr zusprechen kann oder wenigstens kein Leben in Wahrhaftigkeit. Ihnen gilt sein Kampf; denn er erklärt, „schlechterdings keinen Sinn für theoretische Wahrheit" zu haben, sondern binden und befreien zu wollen (II 133). Die Wahrheit, die er in einer lebendigen Religion anerkennt, will stets im Leben vollzogen werden. Dieser Vollzug ist aber wiederum das Ethische, das bei Lagarde den Vorrang vor der Wahrheitsfrage selber erhält. So hängt seine Betonung des Ethos mit der anderen Grundüberzeugung zusammen, daß Religion, Kirche, Theologie es in jedem Falle mit etwas Gegenwärtigem zu tun haben. Weil er das an der fertigen Wahrheit vermißt, wendet er sich gegen die Meinung, Religion bringe Wahrheit.

Die Wahrheit hat für ihn auch teil an der Geschichte. Gültige Wahrheit und geschichtliche Entwicklung finden sich vereinigt in Lagardes Lieblingsidee der Geschichte des Reiches Gottes. Er weiß aber sogar eine Stelle, an der das übergeschichtliche Wesen in der geschichtlichen Entwicklung nicht entstellt ist, sondern sich mit ihr deckt; so darf man seinen Begriff des Evangeliums interpretieren. Er ist das Herz seines theologischen Denkens und zugleich Ursprung und Ziel aller Religion. Lagarde definiert das Evangelium als „eine durch religiöse Genialität gefundene Darlegung der Gesetze des geistigen Lebens" und fügt hinzu, es sei „also wesentlich Beschreibung, so sehr Beschreibung, wie die Chemie und Physik Beschreibungen sind" (I 69). Der Vergleich mit den naturwissenschaftlichen Gesetzen schließt ein, daß auch die Gesetze des geistigen Lebens zeitlos gültig sind und ebensowenig wie jene durch Philosophie angefochten werden. Inhaltlich handelt es sich bei ihnen um „Anschauungen wie die vom Reiche Gottes, von der Sünde, von dem Wege, auf welchem man der Sünde quitt wird", d. h. um die Wiedergeburt als die ethisch gewordene Existenz.

Trotz dieses allgemein gültigen Inhaltes hat Lagarde das Evangelium in dem bestimmten Sinne der Lehre Jesu gemeint. Dieser hat

„als Genius, das heißt als unmittelbarer Empfinder der ewigen Wahrheit" (I 262),die Gesetze des geistigen Lebens intuitiv erfaßt; man könnte sie aber auch ohne ihn „aus der Geschichte und dem Leben" sammeln (I 69).

Noch problematischer wird Jesu Bedeutung, wenn man hört, sein Evangelium sei durch weitere Beobachtung des geistigen Lebens fortwährend zu ergänzen (I 70). Aber Lagarde hat in dieser Hinsicht nicht immer gleich geurteilt. Im Vorwort zu der Schrift „Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion", der die Definition des Evangeliums entnommen ist, bemerkt er selbst, er habe nachträglich die Person Jesu stärker hervorgehoben (I 45). In derselben Schrift stellt er die Besonderheit des Evangeliums Jesu scharf heraus: „Das Evangelium hat zuerst und zuletzt unter allen Religionen die Religion in inniger unzertrennbarer Verbindung mit einer Person gebracht, zuerst und zuletzt unter ihnen die Einsicht von der Notwendigkeit einer Gemeinschaft, einer Kirche, gehabt". Während Zoroaster und Moses fordern und nicht sind, was sie lehren, fällt das Evangelium in gewissem Sinne mit Jesu Person zusammen. „Daraus folgt, daß ein Hinausgehn über das Evangelium undenkbar ist." (I 87)

Angesichts dieser entschiedenen Worte kann die vorher geforderte Ergänzung des Evangeliums nicht mehr bedeuten als eine Anwendung seiner Gesetze auf die Erfahrung des Lebens, d. h. etwa das, was die nationale Ausgabe der Religion auch leisten soll. Das Besondere an Jesu Person war es, daß er allein das Evangelium zu einem Lebenskeim gemacht hat (I 87). Freilich: gemacht *hat*! Seitdem hat jeder einzelne Mensch die Aufgabe, es in sich „Person werden zu lassen". Die Erlösung erfolgt nur mittelbar durch Jesus selber, sofern er als erster die Lehre gelebt und dieses Leben in anderen entzündet hat, in deren Gemeinschaft und Umgang das Evangelium nun auch in weiteren Gliedern des Reiches Gottes aufleuchten kann.

Obwohl das Evangelium also gelebt wird und an Personen haftet, ist es doch auch Gegenstand der Wissenschaft. Denn nur strengste historische Methode kann es aus den geschichtlichen Gestalten, in die es eingegangen ist, herausschälen und zusammentragen. Hier findet Lagarde die Aufgabe, an die er sein eignes Leben setzt und die er auch der Theologie und der Kirche stellt: in geschichtlicher Forschung das Evangelium in der Geschichte des Reiches Gottes zu erkennen und es in einer wirklichen Kirche durch die Wiedergeburt zur ethischen Existenz gegenwärtig werden zu lassen.

Damit dürften die Grundlage und die innere Einheit sichtbar ge-

worden sein, aus der alle einzelnen kritischen Äußerungen Lagardes hervorgehen. Diesen wenden wir uns jetzt zu.

III

Die *Kirchen* seiner Zeit kritisiert er, weil sie keine Gemeinschaften solcher Menschen sind, die selbst in gegenwärtigem Umgang mit dem Ewigen stehen und mit ihrer Weltentsagung, echten Überzeugung und denkbaren geistigen Weite auch in anderen dieselbe Frömmigkeit entzünden können. Ihre auf Vergangenes gerichtete Geschichtsauffassung tadelt er als fetischistisch (I 72). Damit meint er das jüdische, durch Paulus und Barnabas in das Christentum eingeströmte Gift, das zugleich ein Fehler des Liberalismus sei, ein einmaliges Faktum für geistig und religiös wertvoll zu halten (I 270. 362. 73). Weil dieser Glaube falsch ist, kann es nicht auf eine Biographie Jesu, sondern allein auf ihn und sein Evangelium ankommen (I 72). Auch dem Tode Jesu wird die dem Protestantismus so wichtige Heilsbedeutung bestritten; da Jesus sofort bei seinem Auftreten vom Evangelium und vom Reiche rede, gehöre sein Tod weder in jenes noch in dieses. Mit seinem echten Sinn für Frömmigkeit hat Lagarde das historische Nichtwissen über das Leben Jesu fein ausgewertet (I 66): „Die unleugbare Tatsache, daß es kurze Zeit nach Jesu Auftreten schon unmöglich war, über ihn historische Wahrheit im Sinne der Wissenschaft zu treffen, hat übrigens für uns doch einen hohen Wert, der noch nicht erkannt ist: sie zeigt, daß Jesu Wort und Leben wirklich ein die Zeit änderndes Element gewesen sind. Geschichtliche Ereignisse sind, wenn man das recht verstehn will, gar nicht da, um gewußt zu werden. Sie geben der Nation, in welcher sie sich zutragen, die Basis einer neuen Existenz oder die Möglichkeit einer neuen Epoche ihres Lebens . . . Und mit großen Männern ist es ebenso. Ihre Größe besteht darin, daß sie umgestalten . . . Aber indem sie verschieden gearteten Menschen gegenüber stehn, gestalten sie verschiedentlich um, und die Ausgleichung der vielen Wirkungen, welche sie haben, ist der historische Mythus. Die historische Mythologie ist die Inventarisierung der Neugestaltungen, welche durch historische Personen in dem Zustande der Umgebung der historischen Personen hervorgerufen sind."

An diesen Sätzen ist zweierlei bemerkenswert. Einmal kommt Lagarde in der Beschreibung des geschichtlich Wirkenden dem nahe, was man heute gern ein eschatologisches Ereignis – im weiteren Sinne – nennt; denn er spricht ja von der Ermöglichung einer neuen

Existenz. Ernst Rolffs hat in seinem Aufsatz (S. 389) geurteilt, Lagardes Frömmigkeit sei eschatologisch orientiert, weil ihr Schwerpunkt im Leben nach dem Tode liege. Hier ist der Begriff „eschatologisch" im engeren Sinne gebraucht. Aber in beiden Bedeutungen trifft er bei Lagarde nur halb zu. Gegen die zweite spricht seine Ausscheidung des historischen Faktums aus der Religion, die für ein Endgericht schwerlich Raum läßt. Zu der ersten Bedeutung stimmt, daß Lehre und Person Jesu nicht an sich und nicht unmittelbar, sondern erst durch die Kette der nacheinander von ihm Ergriffenen, also durch die Kirche, das gegenwärtige Handeln Gottes bedeuten sollen. Der Unterschied liegt jedoch darin, daß die übergeschichtliche Wahrheit einer Gesetzmäßigkeit des geistigen Lebens bei Lagarde durchaus den Vorrang vor der einmaligen Verkörperung in Jesus hat. Damit zeigt sich seine Theologie mehr idealistisch und spiritualistisch als eschatologisch bestimmt[1]. Es gibt hier keine Begegnung mit dem immer gegenwärtigen Christus – für Lagarde ist Jesus überhaupt nicht Christus oder Messias –, sondern nur ein Ergriffenwerden durch den zeitlosen Sinn seines Evangeliums, das er gelehrt und gelebt hat.

Das andere, was an jenen Sätzen Beachtung fordert, liegt in dem Begriff des Mythologischen. Von Jesus hat Lagarde eine doppelte Aussage zu machen; eine mythologische und eine durch kritische Arbeit zu gewinnende unmythologische. Diese betrifft seine Lehre, jene sein Leben. Sofern der mythologische Rest unauflösbar ist, muß auch Lagarde etwas geschichtlich Einmaliges neben der zeitlosen Lehre bestehen lassen. Aber dieses Einmalige, Faktische entkleidet er soweit wie möglich der religiösen Bedeutung. Denn die Wundertaten Jesu sollen für die Frömmigkeit ebensowenig in Betracht kommen – auch nicht als Zeichen – wie sein Tod und seine Messianität. So bleibt zwar das Mythologische ein Hinweis auf die geschichtliche Tatsächlichkeit der Person Jesu, aber diese hat ihrerseits, so wird man sagen müssen, nur exemplarische Bedeutung. Von einem „Christus für uns" könnte Lagarde nicht ernsthaft reden.

Mit der Kritik am Werte geschichtlicher Fakten hängt die an der Autorität der Bibel unmittelbar zusammen.

Das Alte Testament hat Lagarde scharf kritisiert, aber nicht verworfen. Er beanstandet nicht seine Lehren, sondern seine kirchliche Geltung und Verwendung. Als Urkunde der Geschichte des Reiches Gottes behält es seinen Wert. Denn es verzeichnet religiöse Erwerbungen, die auch uns Heutigen noch zum Besitz werden müssen. Als

[1] Hartmann S. 100 spricht von Jesusmystik Lagardes.

solche nennt Lagarde die Werte, die in Worten wie heilig, gerecht, demütig ausgedrückt sind, ferner das Bewußtsein, in jedem Augenblick unter der Zucht des göttlichen Gebotes zu stehen, und die Einsicht, daß zum Gottesdienst gemeinsamer Kultus gehört (I 177. 29). Die Propheten erkennt er voll an, nicht aber das Judentum, dem auch Jesus schroff entgegengetreten sei. Die biblische Geschichte des Alten Testamentes verweist er aus dem Schulunterricht, weil an ihr die orthodoxen Satzungen der Erbsünde und Versöhnungslehre, Glaube und Gesetz, die Messiasvorstellung und das Erfüllungssystem hängen (I 213); durch diese lehrhafte Anwendung habe das von Paulus in die Kirche gebrachte Buch das Evangelium „soweit dies möglich", zugrunde gerichtet (I 68). Falsch ist es auch, daß Kirche und Theologie diesem Buche den Monotheismus entnehmen, der doch an sich weder spezifisch jüdisch noch religiös oder ethisch bedeutsam ist (I 29). Sie verstehen es als Weissagung auf die neutestamentliche Erfüllung, als ob es so nicht überflüssig würde. In Wirklichkeit müßte man es in seiner eigenen Bedeutung neben dem Neuen Testament sehen und beide als geschichtliches Zeugnis, nicht als inspiriertes Lehrbuch verstehen. Die Doppelheit der Testamente kann lehren, daß beide ein Gemeinsames haben, daß das Heilige eine Geschichte hat und daher Erfüllung ist, doch auch Metamorphose, der man nicht nachtrauern soll (II 238). Aber so die Bibel als ein Ganzes und als Entwicklung zu nehmen ist nur dem Theologen möglich; das Volk versteht sie nur, wenn sie ihm kapitel- oder spruchweise dargeboten und durch den Zusammenhang der Liturgie oder der Predigt jeweils ausgelegt wird (II 234). Die bestehende protestantische Kirche aber tut so, als käme es auf das Buch an sich an, nicht auf die Sache, von der es berichtet und die erst durch gegenwärtiges Leben verständlich wird. So kann die Kritik kurz lauten: „Kirche brauchen wir und Theologie, nicht Bibel" (II 238). Daher darf auch das Neue Testament nicht absolute Autorität in Glaubensfragen sein; ruht es doch selber auf der Autorität der Kirche, und der Protestantismus läßt ja auch Lehren gelten, die nicht im Neuen Testament stehen, z. B. die Kindertaufe, die Sonntagsfeier und die Dreieinigkeit (I 50 f.).

Wenn Lagarde so die Geschichtsauffassung der Kirche kritisiert, insbesondere in ihrem ungeschichtlichen Bibelgebrauch, so ist es nur ein kleiner Schritt bis zum Angriff auf das kirchliche Dogma, von dem noch zu sprechen ist. Man könnte zusammenfassend sagen: Er findet in der Kirche zuviel totes geschichtliches Erbe und zuwenig gegenwärtig wirksames Evangelium. Beide Mängel deckt er durch geschichtliche Analyse auf, und er ist überzeugt, daß sie auch mit der

Geschichte überwunden werden können, wenn diese als Entwicklung verstanden und die ihr abgewonnene Erkenntnis verwirklicht wird.

Von der Kritik an der Kirche läßt sich auch die Geschichte nicht ausnehmen. Sie hat auch früher das Evangelium nicht rein dargestellt. Denn dieses verband sich gleich nach Jesus mit jüdischen, griechischen und römischen Elementen zu einem neuen Stoff, dem Christentum. Paulus, der „Unberufene", brachte außer dem Alten Testament und dessen jüdischer Auslegung auch die falsche Geschichtsauffassung und die Opfer- und Verstockungstheorie aus dem Judentum in die christliche Gemeinde, die sich vergebens gegen diese Einflüsse wehrte (I 67 f.). Immerhin war die älteste Kirche frei genug, auch außerhalb des alttestamentlichen Kanons eine Vorbereitung auf das Evangelium anzuerkennen (I 60). Im Meßopfer findet Lagarde jenen verderblichen Glauben an einmalige Fakta „mit bewundernswert richtigem Instinkte" ausgeglichen; hier wird das Vergangene gegenwärtig, und das Christentum (nicht das Evangelium) Religion (I 73). Überhaupt verkennt er bei aller Kritik das wirkliche Leben im Christentum *und* in der katholischen Kirche nicht ganz. Deshalb kann er der Überzeugung sein, selber mit seinen neuen Gedanken auf ihrem Boden und damit auf dem des Evangeliums zu stehen. Das bekennt er noch wenige Jahre vor seinem Tode (II 192).

Den großen geschichtlichen Zusammenhang sieht er durch die Reformation und den neueren Katholizismus unterbrochen: Der Haß, mit dem er Luther verfolgt, zeigt jene leidenschaftliche, selbstsichere Einseitigkeit, die die Schattenseite mutiger Überzeugungstreue ist. Beispiele seines ungerechten Urteils erübrigen sich. Er erkennt jedoch an, daß der Protestantismus für Deutschland eine geschichtliche Notwendigkeit war, da sich die mittelalterliche Kirche der Bildung nationaler Staaten entgegenstellte (I 58; II 68). Aber befreit habe der Protestantismus nicht durch Kräfte seines eignen Wesens, geschweige durch das sogenannte Formal- und Materialprinzip (I 49), sondern teils durch die Persönlichkeit der Reformatoren, teils die bloße Negation, die Raum für die weitere Entwicklung ließ (I 54 f.). Man darf der Reformation also weder die kulturelle Befreiung noch die modernere politische Gestaltung Deutschlands zuschreiben; sie hat hier nach Lagarde auch nicht die Theologie und Religion und ebensowenig die Philosophie und klassische Dichtung gefördert. Selbst Lied und Musik der lutherischen Kirche beweisen ihm nichts gegen deren religiöse und ethische Verarmung, da sie christlich, nicht protestantisch sind und im katholischen Leben wurzeln. Ähnlich steht es mit dem echten Pietismus und Rationalismus, die einer Empörung gegen den amt-

lichen Protestantismus ihren Ursprung verdanken. Nur dieses Unprotestantische in diesem steht nach LAGARDE in Beziehung zum Reiche Gottes (II 80 f.).

Es liegt auf der Hand, wie hier Richtiges und Falsches vermischt sind. Noch ungerechter erscheint es vielleicht, wie LAGARDE die halben Modernisierungen zeitgenössischer Protestanten, so RITSCHLS und des Protestantenvereins, kritisiert. Außer der Unwahrhaftigkeit beanstandet er an dem zeitgenössischen Protestantismus die Bindung an den Staat, die die wirkliche Ohnmacht verdecke. Andererseits tadelt er auch den Mangel an echter Bindung, mit dem das Fehlen des Priestertums, des Zölibates und des Kultus überhaupt zusammenhänge (I 16). Selbst der „Glaube" sei aus dem Leben verschwunden und nur in der Predigt zurückgeblieben (II 73). Schuld an dieser Entleerung des Protestantismus sei auch seine Lehre von der unsichtbaren Kirche, die zur unsichtbaren Religion und zum Verschwinden der Religion führe. So kommt er zu dem Endurteil, mit dem Protestantismus sei es aus, da er durch Subtraktion nur noch Bausteine zu einer Kirche liefere, aber keine Kirche mehr sei.

Was LAGARDE hier vermißt, findet er großenteils in der katholischen Kirche. Aber ihre Erstarrung durch die Jesuiten, die Beugung der Nationen unter den Universalismus und die der Gewissen und der Wissenschaft unter das Dogma, dazu die Leugnung der Entwicklung, indem die Allgenugsamkeit der einen Offenbarung gelehrt wird (I 57), – all das ergibt das Urteil: auch diese Form der Religion ist verbraucht; auch sie kann nicht mehr die Gegenwart Gottes und des Göttlichen bieten. Daraus folgert er die Unzulänglichkeit des geschichtlichen Christentums überhaupt.

Neben der Kritik an der Kirche, in der die Theologie vielfach einbegriffen war, sind noch einige wenige Gedanken zu erwähnen, die kritisch an die *Theologie* im besonderen gerichtet sind.

LAGARDE geht davon aus, daß die Wissenschaft ihren Zweck und ihr Ziel in sich trägt, sich ihre Methode selbst sucht und nur anerkennt, was sie bewiesen hat, dieses aber auch wirklich anerkennt. Dann stellt er fest, daß die theologischen Fakultäten in Deutschland dieser Bestimmung nicht genügen (I 45 f.). Sie seien durch Lizentiateneid und Statuten in Methode und Ergebnis ihrer Untersuchungen gebunden, dienten also jeweils ihrer Konfession statt der Wissenschaft; denn eine Verpflichtung auf symbolische Bücher des 16. Jahrhunderts sei mit wissenschaftlichem Denken nicht zu vereinbaren (II 156).

Im einzelnen beanstandet er, wie gesagt, die Dogmatik, da es kein beständig gültiges Dogma geben könne, weil es jeweils die Ausein-

andersetzung der kirchlichen Anschauung mit der Philosophie ausspreche und die Richtigkeit beider Faktoren erst zu beweisen sei (I 71). Damit scheidet für ihn die altkirchliche Trinitätslehre und jede sie voraussetzende Theologie aus. Die Entstehungsgeschichte der Dogmen erweist ihm also ihre Unverbindlichkeit. Trotzdem will Lagarde nicht wie Harnack die Dogmengeschichte zur theologischen Hauptdisziplin machen. Er faßt ja die Theologie als eine viel weiter reichende Geschichte auf. Er vermißt zu seiner Zeit mit Recht eine ausreichende Bearbeitung der Quellen dieser Geschichte, vor allem einen Bibeltext und eine deutsche Bibelausgabe, die in Text und Apparat dem Stande der Wissenschaft entsprechen. Die Revidierte Lutherbibel von 1883 hat er vernichtend beurteilt: ihre Sprache sei nicht die der Gegenwart, es fehlten die bereits bekannten und unumgänglichen Verbesserungen des Textes, sie gehe an der Entwicklung von Theologie und Kirche stumm vorüber, als wäre nichts geschehen (II 239). Diese Kritik hat inzwischen ihre Früchte getragen, aber an ihr ist doch die Grenzenlosigkeit so bezeichnend wie ihr Scharfsinn. Lagarde möchte nämlich jede weitere, eigentlich theologische Arbeit verwehren, solange der Text nicht feststeht und lexikographisch erschlossen ist (I 173).

IV

Um die Kirche und Theologie der Zukunft herbeizuführen, macht Lagarde einige *Vorschläge,* durch die seine Kritik noch deutlicher heraustritt.

Der Theologie soll der Staat die Möglichkeit geben, freie, unbedingte Wissenschaft zu sein. Ihr müssen alle die Studierenden fernbleiben, die ihrer derzeitigen Konfession treu bleiben wollen. Ihre Ausbildung soll auf kirchliche Seminare verlegt werden (I 78). Wo Lagarde später von dem Entweder-Oder zwischen Konfession und Wissenschaft abgeht und an Weiterentwicklung des Bestehenden denkt, empfiehlt er für die Studenten Seminare in Kirchengeschichte und Collegia pietatis. In diesen beiden Einrichtungen könnte der Pietismus zur Frömmigkeit, der Rationalismus zur Geschichtsforschung umgestaltet werden, und das zu tun erscheint ihm als die Aufgabe seiner Zeit (II 274).

Auch die wissenschaftliche Theologie gehört zu einer Gemeinde, deren Sammlung sie aber selbst erst vorbereiten muß. Nichts beweist wohl die Echtheit in Lagardes Anliegen mehr als diese Verknüpfung der Theologie mit der Kirche. Nichts beweist aber seinen Abstand von den Kirchen der Reformation so deutlich wie der folgende Satz

aus demselben Zusammenhang: „Missionare bringen den Geist Gottes nicht; durch Reden wird eine Gemeinde nicht ins Leben gerufen" (II 80). Sie entsteht nach LAGARDE vielmehr, „wenn alle, welche die Notwendigkeit eines neuen Lebens fühlen, dies Leben in der Geschichte der Kirche suchen, nicht um von ihm zu wissen, sondern um an dem Versuche es nachzuleben, zu werden". Der Kreis der Kritik an der Kirche des Wortes schließt sich: Der Geist, von dem hier die Rede ist, ist der Geist des Ethos. Aus demselben rationalistischen Erbe, durch das er das Evangelium Jesu als ewige Wahrheit dem Leben und dem historischen Werden wie etwas Fremdes gegenüberstellt, läßt LAGARDE hier das Menschenwort nur als Verbreitung von Lehren gelten. Er übersieht die Verheißung, die in der Bibel, dem Worte Gottes, auch dem durch Menschen verkündigten Gotteswort gegeben ist, und überträgt sie stillschweigend auf die neue Theologie als die Geschichte des Reiches Gottes, die „unweigerlich alle die sich ihr ernsthaft Widmenden zu Mitgliedern des Reiches Gottes" mache (II 80). Das Wort wird Fleisch, wenn die als Geschichte erzählte Idee sich in den Hörenden in Geschichte umsetzt (II 82).

In den Vorschlägen zur Erneuerung der Kirche wird die Verdrängung des Wortes Gottes und die Ablösung des historischen Faktums noch deutlicher.

Das Geheimnis der christlichen Kirche ist als Symbol oder Typus zu verstehen und nachzuleben; es lautet: „Die Mutter des Menschensohnes ist die Mutter Gottes, und der Weg des Kreuzes ist der Weg des Heils" (II 82). Damit weist LAGARDE auf jenes katholische Erbe hin, mit welchem er die protestantische Subtraktion ausgleichen möchte: die Heiligen- und Marienverehrung, die „eine Ergänzung und darum eine Kritik der Christusverehrung" ist, dazu ein eheloses Priestertum. In jenen Typen könnten auch die „ausdrückliche Männlichkeit", die Vaterlandsliebe und die Freundschaft endlich in der Kirche zur Geltung kommen (I 272). Jesus selbst hat, als er aus seinem Gegensatz zum Judentum heraus den Sprung unmittelbar in das Menschentum wagte und wagen mußte, Geschlecht, Stamm und und Volk beiseite gelassen; auch diese Lücke im ethischen Leben des Volkes wäre auszufüllen. Nach dem früher Gesagten versteht es sich, daß nicht das zeitgenössische Deutschtum Einfluß auf die Religion gewinnen soll, sondern allein das wesenhafte Deutschland, das, wie LAGARDE sieht, nie existiert hat und vielleicht nie existieren wird (I 279). Aus dem alten Germanentum hat er trotz aller Verehrung kaum Bausteine für die Religion der Zukunft vorgesehen; es war ihm mehr die Heimat des Gefühls als der ethischen Ideen.

Dagegen will er aus der katholischen Kirche die Sakramente aufgenommen wissen, in denen die Dogmen „in eine dem Bedürfnisse der Frömmigkeit jeden Augenblick lösliche Form" gebracht wurden (I 271). Lagarde setzt nur voraus, daß in ihnen göttliche Kräfte unter der Hülle irdischer Dinge auf geheime Weise Heil wirken, ohne auf die Weise näher einzugehen, und zählt dann folgende Sakramente auf.

Die Taufe ist die Aufnahme in die Gemeinde, ohne die der Einzelne nicht das Heil erlangen kann. Die Firmung enthält das öffentliche Bekenntnis zum christlichen Heil und bindet daher und hält. In der Eucharistie enthalten Speise und Trank, mit Dank gegen Gott genossen, einen geistlichen Segen und gelten durch den Hinweis auf die menschliche Sterblichkeit als Opfer. Die Beichte befreit von der Sünde, weil die Sünde daran stirbt, daß sie einen ihr fremden und feindlichen Mitwisser hat. Die Ehe ist Sakrament, weil sie durch die leibliche Gemeinschaft zwischen Mann und Weib in besonderer Weise die Bande geistiger Liebe bildet. Und schließlich ist auch die Kirche selbst und das sie repräsentierende Priestertum ein Sakrament; denn in ihr wird der Geschichte ewiges Leben geschenkt (I 271). Bei jedem Sakrament hat Lagarde, seinem Ansatz getreu, die Beziehung auf historische Fakta entfernt, um zeitlose Idee und geschichtliche Entwicklung zur Deckung zu bringen. Daß vielleicht gerade das Wort das Sakrament sein könnte, ist hier völlig ausgeschlossen.

Lagarde schlägt auch organisatorische Maßnahmen vor, um die Religion der Zukunft anzubahnen. Außer der Förderung wissenschaftlicher Theologie und einer Reform des Bildungswesens, zu der er Wertvolles zu sagen hat, empfiehlt er die Trennung der Kirchen vom Staat. Werden sie zu Sekten erklärt, so wird ihr künstliches Leben von selbst erlöschen, aber Elemente wirklichen Lebens werden dabei nur gewinnen. Die Kirchen mögen also „in der stillen, harmlosen Weise etwa der Brüdergemeinde" fortbestehen, aber keine von ihnen kann das in Deutschland herrschende Religionssystem werden (I 75 f.).

In späteren Jahren dachte Lagarde milder. Er empfahl, aus der Union eine lutherische, eine reformierte, eine evangelische und eine protestantische Freikirche zu bilden. Jeder mündige Nichtkatholik soll nach einjähriger Bedenkzeit über seine Zugehörigkeit entscheiden. Der Staat wird gemäß den Mitgliederzahlen das vorhandene Kirchengut verteilen, aber keine weiteren Zahlungen leisten. Dagegen wird er diesen Gemeinschaften, um echtes Gemeindeleben zu ermöglichen, auf Grund ihres Dogmas und ihrer Moral die Gemeindezucht genehmigen (I 298. 302). Dieser späte Verzicht auf eine aner-

kannte nationale Religion beweist, daß es Lagarde wirklich um Kirche, Theologie und Religion selber ging und nicht bloß um ihren Dienst im Staate.

Will man Lagardes Kritik an Kirche und Theologie kurz zusammenfassen, so wird man folgendes sagen dürfen.

Er fand im kirchlichen Leben seiner Zeit eine doppelte Unwahrhaftigkeit. Einerseits sah er ein geschichtliches Erbe vor sich, das man nicht mehr ganz bejahen konnte; andererseits sah er die Aufgabe unerledigt, das ursprüngliche Evangelium durch geschichtliche Forschung zurückzugewinnen, es in der Geschichte des Reiches Gottes zu beobachten und ihm eine der Gegenwart gemäße Form zu geben. Er fand also dort zuviel Geschichte und Kirche, hier zuwenig.

Es geht ihm vor allem um die Gegenwärtigkeit des göttlichen Heiles in einer wirklichen Kirche. In strengster Wahrhaftigkeit will er einer Zeit mit ausgeprägtem geschichtlichem Bewußtsein zu einer Frömmigkeit verhelfen, in welcher die durch die geschichtliche Arbeit der Theologie zu erkennende ewige Wahrheit des Evangeliums gegenwärtiges Leben wirkt in einer Kirche, die sich von unehrlichen Bindungen an die Vergangenheit befreit, weil sie die Geschichte als Entwicklung durchschaut und überwindet.

In seinem kompromißlosen Entweder-Oder verkannte er die Lebenskräfte, die auch zu seiner Zeit unter der Kruste der Überlieferung schlummerten. In einer Überschätzung der zeitlosen Wahrheit übersah er die eschatologische Bedeutung im Kommen Jesu und begnügte sich mit einem Evangelium Jesu, in welchem Jesus nicht vorkommt und welches zu dessen Person in keiner notwendigen Beziehung steht. Vor allem aber unterschätzte er in seiner verständlichen Enttäuschung über die kirchlichen Worte ohne Leben ganz und gar die Kraft des Gotteswortes, geschichtliche Faktizität zu besitzen und trotzdem in der Verkündigung gegenwartsmächtig zu werden; er gebraucht den Begriff „Wort Gottes“ nur polemisch.

In unserer Zeit vermag Lagarde noch einen wichtigen Dienst zu tun. Er kann Kirche und Theologie daran erinnern, daß es nicht um Restauration oder Revolution geht, sondern um eine Theologie, die in Wahrhaftigkeit ihrer Kirche hilft, in der Gegenwart mit und vor Gott zu leben. Er hat in besonderer Schärfe die Aufgabe gestellt, den Historismus zu überwinden ohne Verleugnung der Geschichte. Nicht den Worten, aber der Sache nach ist dieses Problem auch noch unsrer Kirche und unsrer Theologie heute gestellt.

DATE DUE

JAN 6 1995

JAN 9 1995

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall

GTU Library
3 2400 00295 0693

THREE DAY

50099

v.49
1952

Zeitschrift für Theologie
und Kirche

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709